من المنظور الإسلامي

الدكتور محمد الكتاني

من المنظور الإسلامي



دار الثقافة
للنشر والتوزيع
34-32 شارع ڤيكتور هيكو — ص.ب. 4038
الهاتف 30.76.44 - 30.23.75
157 شارع لاجيروند — الهاتف 24.79.32
تيليكس 22602 — الدار البيضاء



الطبعة الأولى 1410هـ ـــ 1989م

تقديم

تمخَّض التاريخ الأوربي الحديث خلال القرنين الأخيرين وخاصة إثر الثورات الصناعية والاجتماعية والتكنولوجية عن نشوء وتَطور إيديولوجيات ومَذاهب فلسفية واجتماعية غيرت إلى حدٍّ بعيد مجرى التطور الحضاري للإنسان. كما غيرت معها أنماط تفكير الانسان ومناهج هذا التفكير. فمن مناهج مادية علمية إلى تجريبية وضعية إلى مثالية وواقعية. وكانت مرحلة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين ضربة لازب، بالنظر إلى جمود العالم الإسلامي ونكسته التاريخية من ناحية، وتقدم الغرب وتمكنه من ناصية استغلال الطبيعة واختراق المسافات واستثمار الطاقة وتغيير وجه الحياة تغييراً جذرياً.

هذا الاستعمار وإن اندحر تحت تأثير المقاومة الوطنية في البلاد الاسلامية فقد ترك تأثيره العميق في تكوين أجيال جديدة للمسلمين منذ بداية القرن العشرين، ولا سيما تأثير أنماط التفكير العلمي والفلسفي والسياسي التي تمخض عنها تاريخ أوربا الحديث.

وفي ضوء هذه الأنماط من التفكير، وما قام على أساسها من مناهج

أصبح **للدين** مفهوم خاص انطلق من التجربة الغربية المسيحية عن (الدين) ليتسع تأثيره وانتشاره في الفكر الانساني حتى لدى الشعوب التي لم يكن لها نفس التجربة المسيحية.

والمفهوم الشائع عن (الدين) في الغرب هو أنه مشاعر ذاتية وطقوسٌ عبادية تشد المعتقدين إلى ما يعتبرونه حقيقة مطلقة أو قوة عليا وراء الطبيعة.

ويفسر الفكر الإلحادي (المادّي) ظاهرة (التديّن) بكون العجز الذي ظل يستشعره الانسان منذ عصور وعصور سواء تجاه الطبيعة أو تجاه السلطة الاجتماعية أو تجاه الدولة أو تجاه النفس المليئة بالمتناقضات تحول إلى طلب للخلاص من هذه المخاوف كلها، وتجسَّد آخر الأمر في صورة (إله) يجد لديه الانسان أمنه وثقته.

فالعقيدة والتديّن والاعتقاد بوجود إله كلها من نتائج التاريخ الانساني في نظر المادية الماركسية. لكن عندما يصبح العلم بفتوحاته العظمى يكشف عن المجهول، ويحقق التقدم ويحل الألغاز أمام العقل سيتراجع الدّين في نظر هؤلاء الماركسيين وتتراجع الفلسفة المثالية، والميتافيزيقا ليحل محل كل ذلك العلم والتكنولوجيا ومجتمع التوازن (؟).

هذه خلاصة الفكرة المادية عن (الدّين). أما الفكرة الأخرى الأكثر اعتدالًا فهي أن الدين ينبغي أن يقتصر على الحياة الوجدانية، ويترك للقانون الذي يصطلح عليه المجتمع، وللعلم أن يعنيا بالحياة العَملية. وأن على الدين أن يتخلى عن الميادين التي لا مجال فيها لغير العقل والتجربة، كما وقع في الغرب، وحقق نتائجه الملموسة.

هذه الأفكار بكل ما وراءها من حِجاج وتنظير وتعميق وجدت طريقها نحو العالم الإسلامي، من خلال التثاقف مع الثقافة الغربية التي هي المطلب الأساسي للمعاصرة أو التحديث للمجتمعات الاسلامية. فأجيالنا الصاعدة تتلقاها وتتأثر بها وتنفعل بها بصورة أو بأخرى. وعندما جاءت

(الصحوة الاسلامية) عقب حروب التحرير من الاستعمار الغربي، وإثر حركات التجديد والإصلاح التي نهض بها رعيل من العلماء المصلحين والمجددين، وبعد الوقوف على إفلاس الحضارة الغربية وممارساتها للقمع والاضطهاد والاستغلال البشع، حملت هذه الصحوة معها تساؤلات عن البديل الحضاري. وكأن الاسلام مجرد دين يُعنى بشؤون العالم الأخروي، وبالأخلاق الفردية، وكأنه لا يمكنه أن يكون بديلًا لِما شاده الغرب من أنظمة ومؤسسات ومناهج. وهي تساؤلات ناتجة عن جهل بحقيقة الاسلام وبتراثه الغني وتجربته الحضارية من ناحية، وناتجة من ناحية أخرى عن انسلاخ المجتمعات الاسلامية من حضارتها القديمة وذوبانها في الحضارة الحديثة، الأمر الذي جعلها تستشعر خطر النقلة من واقع متقدم متحرك منتج متفاعل مع العالم إلى حياة عتيقة وأنظمة متجاوزة، وكأن الاسلام في نظرها هو ذلك الواقع العتيق التقليدي الذي تخلت عنه.

وما ذلك إلا بسبب شيوع مفهوم الغرب عن الدين لدى الأوساط المستنيرة. إن (الدين) حسب الوضع الذي انتهى إليه في الفكر الغربي. وبحكم هيمنة الفكر الغربي على الثقافة الانسانية المعاصرة يحتاج في نظري إلى تصحيح في ضوء التصور الاسلامي ليكون هذا التصحيح منطلقا لكل تجديد ثقافي في المجتمعات الاسلامية.

إننا بهذا الوضع (الجاهلي) نعيش في عصرِنَا مرحلة (العهد المكّي) في تاريخ الدعوة الاسلامية من جديد. أي العصر الذي نحتاج فيه إلى تأسيس تصور سليم عن العقيدة والدين قبل الدخول في الفروع والأحكام التفصيلية. لأن معظم المثقفين عندنا لا يتصورون (الاسلام) أكثر من كونه مجموعة من الطقوس والأحكام المتعلقة بالحرام والحلال، العاجزة عن مسايرة تطور الانسان. وإغناء حضارته. وهذا المعتقد الفاسد أو التصور المشوه، لا يزول إلا بتعميق الصورة الحقيقية عن الاسلام كمنهج للحياة وكمعرفة شمولية. وكعلم مُوحىً به ينتظم حقائق الوجود من غير تناقض مع

العلوم الحديثة وما كشفت عنه من حقائق، وكمنهج شمولي يدعو إلى التجربة والاكتشاف والتقدم.

إن الأبحاث والمحاضرات والمقالات الواردة في هذا الكتاب تتجه كلها نحو هذا الهدف وتحاول أن تقاوم الفكر (العِلماني) الذي يعزل الدين عن الواقع العلمي والسياسي والاقتصادي، وهو أمر يتنافى مع طبيعة الاسلام الذي يتغلغل في كل أنحاء الحياة الانسانية، ليجعل منها منظومة متسقة متوازية هادفة جديرة بإسعاد الانسان وتحريره من الخوف والسلطة الجائرة والاستغلال الطبقي والارهاب الإيديولوجي.

من أجل ذلك كنت أتجه في كثير من المحاضرات التي أُدْعى لالقائها حول (الفكر الإسلامي) في مناسبات متعددة وأمام جماهير المثقفين من شبابنا إلى إبراز الاسلام كمنهج للحياة، شامل لكل أبعاد هذه الحياة السياسي منها والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. مُلِحا على أن أغير بهذا الأسلوب مفهوم الدين من منظوره الغربي المنحرف الذي يمثل مرحلة سوداء في تاريخ الغرب بما مارسته الكنيسة من اضطهاد وقمع للفكر وتشويه لعقيدة التوحيد، إلى مفهوم سليم من منظور الاسلام.

وقد أُلْقِيت هذه المحاضرات أو كتبت في مناسبات مختلفة. ولذلك سيلاحظ القارىء أن بعض مضامينها يتكرر في بعضها، باعتبار أن كل مقالة أو محاضرة كتبت مستقلة عن الأخرى، ولكنها تشكل في جميعها بياناً لمنهج الاسلام في الحياة الانسانية، ولمبادئه الأساسية وللثقافة التي شادها وللحضارة التي يَراها جديرة بالإنسان، باعتباره خليفة الله في الأرض. مع إثارة عدد من المشكلات التي لا تخلو منها أي مناقشة جادة عن حقيقة الاسلام وحلوله للمشكلات المعاصرة.

وسيلاحظ القارىء أنها جميعاً ينتظمها محوران رئيسيان :

1) **وحدة الأمة الاسلامية**، ومفهوم هذه الأمة ومنهجها وطبيعة أخلاقها.

2) **وحدة الثقافة الاسلامية**، ومنهجها وطبيعة قيمها الأخلاقية.

ذلكم أن نهضة الإسلام لا يمكن أن تتم إلا بقيام أمة إسلامية ذات هياكل دستورية إسلامية، وتضامن إسلامي عميق، يجسد الوحدة العَقَدية والسياسية والاقتصادية، وإلا بوجود ثقافة إسلامية ذات قِيم إسلامية متميزة عن كل فلسفة أو إيديولوجية غربية.

غير أن جمعها وترتيبها اقتضى أن تكون على محاور ثلاثة. كما سيرى القارىء. فالله أرجو أن ينفع بها ويحقق الأهداف المتوخاة منها في تبليغ الحقيقة الاسلامية وإذكاء جذوتها في نفوس الأجيال الصاعدة.

تطوان محرم 1409.

محمد الكتاني

في العقيدة والمنهج

الألوهية والفكر الإنساني

يكاد يقتصر وضع الانسان اليوم في نطاق البحث العلمي على مستويين، هما المستوى البيولوجي والمستوى الإجتماعي، فيوضع الإنسان أمام الفكر إما ككائن بيولوجي وإما ككائن اجتماعي. ومن المؤكد أن الإنسان المعاصر لا يعرف لكينونته بعدا غير هذين البعدين. ولا يعرف لقيمته صيغة أخرى غير كونه منتجا ومستهلكا ومتناسلا. فيعامل كآلة للإنتاج والإستهلاك، لا خلاف في هذا التقدير بين الأفراد والمجتمعات. ويخيل للجميع بحكم هذا التصور المغلق أن كل شيء يبدأ وينتهي داخل دائرة الحياة البيولوجية والاقتصادية.

وفي مقابل هذا التصور الذي تمليه أو تعمقه اللحظة الراهنة للتطور العلمي والاقتصادي للإنسان هناك سعي حثيث في أعماق كل إنسان نحو تجاوز هذا الواقع والإيمان بأن للكينونة الإنسانية بعداً آخر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان ويعلو به فوق حاجاته اليومية والحيوية.

ومهما تكن الدواعي التي تحول بين الإنسان اليوم وبين الإستجابة لنداء وجدانه بأنه كائن له بعد فوقي فإنه مطالب بأن يتغلب على هذا الاستلاب ليستأنف المسيرة نحو تحقيق أسمى ما في كينونته من قدرة على التعالي والتجوهر بالحق والتخلق بآدابه.

ولا نظن أن تاريخ العقيدة، أو تاريخ الفكر الفلسفي دون التاريخ الإنساني العام من حيث الصراع بين الحق والباطل، والمداولة بين الشك واليقين، والمعاقبة بين الاخفاق والنجاح. إلا أن عصرنا يشهد أخطر حالات الإخفاق في رؤية الذات، فضلا عن رؤية ما عداها. فإنسان عصرنا مشدود إلى حركة دائبة وصاخبة في نفس الوقت، تحرمه من التأمل الصافي، وتحول بينه وبين مراجعة نفسه وأفكاره، إنه مندغم في مكان ما من آلة الحضارة، منجحر في ثقبه كأنه برغي في عجلة لاهثة الدوران، وحتى الخواص من المثقفين محمولون على تيار الاختصاص، لا ينظرون إلا من ثقبه الضيق إلى الدنيا كلها، بل إلى الكون كله.

على الفكر الإنساني إذن أن ينظر إلى الإنسان في وضعه الشامل بجميع أبعاده، وأن يتخلى ــ ولو بالنسبة لطائفة خاصة ــ عن مسايرة التعددية المنهجية التي فقدت المحور الجامع بينها، فمضى كل ذي علم ومعرفة في طريقة يمعن في التحليل والتفريع، ولا يكترث لما سواه.

وهذا ما عناه الفيلسوف الألماني كاسيررCassirer بفقدان القوة المركزية الموجهة للإنسان ككل، فقد ذهب إلى «أن قيادة الفكر الإنساني قد تداولها على التوالي كل من الفلسفة والدين، والرياضيات والبيولوجيا. ولكن الأزمة الحقيقية كشفت عن نفسها حين انعدمت القوة المركزية الجامعة بين هذه الإتجاهات، وهذا هو الموقف الغريب الذي آل إليه الفكر الإنساني. نعم ليس هناك عصر خيراً من هذا العصر إذا اعتبرناه بالمحصول المعرفي الذي أحرزناه عن الطبيعة الإنسانية، فقد جمعت السيكولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ حصيلة كبيرة من الحقائق، ممعنة في النمو والإتساع على الدوام. وتحسنت وسائلنا التكنولوجية في الملاحظة والتجربة بقدر كبير، وأصبحت تحليلاتنا أمضى وأكثر نفاذا. ومع ذلك كله يبدو أننا لم نهتد حتى الآن إلى السيطرة على هذه المادة وتنظيمها وإذا قارنا الماضي بما حصلناه من المعرفة، بدا لنا الماضي فقيراً مدقعاً، ولكن

الغنى الذي أحرزناه في تكوين الحقائق لا يعني بالضرورة أنه غني في الفكر، وإذا لم ننجح في الاهتداء إلى بصيص من النور يخرجنا من هذا التيه، فسنظل عاجزين عن معرفة الصيغة العامة التي تحدد أو تقارب في التحديد وضع الإنسان ككائن له أبعاد متعددة»(1).

من هنا يبدو تناول موضوع الألوهية في الفلسفة أو الفكر الكلامي الاسلامي هو في نفس الوقت تناول لوضع الإنسان ذاته في هذا العالم. لأن المنظور يتغير إلى هذا الوضع حسب الإيمان أو الكفر، اليقين أو الشك في حقيقة الألوهية، وتتغير معه كل النتائج والمتواليات التي تنطلق من هذا المنظور أو ذاك.

نعم، ليس بوسع امرئ مهما أوتي من أسباب الإطلاع، واتسع له من الوقت والاستعداد أن يعرض لمشكلة الألوهية، عبر تاريخها الطويل من جميع نواحيها أو من مناقشة هذه الحصيلة كلها وتمحيص محقها من مبطلها، صحيحها من زائفها، وتجريد صوابها من خطئها، فضلا عن محاولة إرضاء جميع النزعات الإعتقادية إلا على سبيل الإدعاء والمجازفة والتطاول.

وهذا حق لا ريب فيه، وهو يعني بالنسبة لمن يتناول الحديث عن هذا الموضوع أنه حين لا يزعم لنفسه الإحاطة ولا يحملها على التقويم الموضوعي فهو لا يطالب غيره بذلك.

وإذا كان هذا حقاً فينبغي أن يعني بالنسبة لهذه الندوة(*) أنها لا تطالب نفسها بهذه الإحاطة وذلك الشمول، وإنما تصطنع لنفسها منهجا هو إلى إثارة المشكلات وتحليلها، وتعقب الآراء بالمقارنة والتمحيص، أقرب منه إلى التقرير والوثوقية والتحرير النهائي للموضوع.

(1) انظر المدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية لارنست كاسيور ص 62 تعريب إحسان عباس. بيروت 1961.

(*) هذا المقال تعليق على عرض الأستاذ الحبابي في ندوة الألوهية في الفلسفة، التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية بتاريخ 1986/2/26.

لذلك أقترح في مناقشة بحث الأستاذ الدكتور الحبابي التعقيب على بضع مسائل تبدو لي من حيث المنهج والتحليل مسائل أساسية. ولكي نتقيد بالعرض الذي قدمه الباحث من حيث هو إطار عام للندوة أود أن أستعرض معطياته الأساسية بشكل مركز أولا، ثم أعقب على المسائل التي أعتبرها جديرة بالتعقيب.

انطلق الأستاذ الحبابي في تحليل مقولة (الألوهية) من خلال منظورات ثلاثة متداخلة :

- منظور تاريخي.
- منظور فلسفي.
- منظور ديني.

فمن المنظور التاريخي لاحظ أن علماء الاجتماع درسوا الظواهر الدينية واستخلصوا من دراساتهم كون الإنسان البدائي آمن بقوة خفية مؤثرة في الحياة. وذلك بدافع الدهشة أو الخوف، وملاحظة اختلاف الظواهر الطبيعية وعظمتها. لكن ما تكون هذه القوة الخفية ؟

لندع جانباً ظاهرة إيمان أغلب الناس بهذه القوة الخفية، ولندع الاحتكام إلى الأغلبية في هذه المسألة[2]. لا لأنه ليس هناك معيار للحكم بأن أغلبية الشعوب تؤمن بوجود الله. بل لأن العقل لا يحكم رأي الأغلبية في مسائل العلم والفكر. وإلا لجاز أن نقبل رأي الأغلبية يوم كان رأيها مجمعاً على تسطيح الأرض أو دوران الشمس حول الأرض، أو غير ذلك من الآراء البدائية.

ولأنه برغم شيوع عبادة هذه القوة الخفية منذ أقدم العصور، إلا أن تصورها كان مختلفاً بين أمة وأمة، حتى إن عقيدة التوحيد لم تخفف من هذا الاختلاف شيئا.

(2) بحث الأستاذ الحبابي ص : 7.

والخلاصة أن التاريخ لا يؤكد شيئا مثل الاختلاف العميق بين أصحاب العقائد والمفكرين لكل عقيدة، حول إثبات وجود الله، فضلا عن الاختلاف العريض حول حقيقته لدى المثبتين لوجوده.

لقد ظلت الفلسفة إذن سعيا حثيثاً نحو المعرفة، من غير أن تصل إلى حسم في أمرها، وظل العلم عاجزاً عن وضع المسألة موضع التجربة والاختبار.

فالألوهية إذن مشكلة محيرة، تستعصي على لغة العلم، ولغة الرياضيات ولغة المنطق والتحليل. لأنها مغايرة تماماً لكل الموضوعات الخاضعة للعقل. ومن ثم تميزت في تاريخ الفكر حول هذه القضية ثلاث طوائف :

ـــ **اللاأدريون** الذين يتهمون العقل بالقصور والعجز، وللأستاذ الحبابي على هؤلاء اعتراض[3].

ـــ **الايمانيون** الذين يعتقدون بأن الدين والكتب السماوية قد وضعت الأمر في نصابه الصحيح. فالدين الإلهي، هو الذي حرر الإنسان من ربقة عقله وقذف به في لجة الإيمان دفعة واحدة. وللأستاذ الحبابي على هذه الفئة تساؤل كذلك.

ـــ **الحدسيون**، وهم الذين لم يعولوا على العقل شأن الايمانيين لكنهم اعتقدوا أن الله يدرك بالوعي إدراكاً مباشراً، ويتم هذا الإدراك عندهم من خلال (فيض أفلوطين) أو (إشراق باطني).

نحن من ناحية أمام عجز العقل عن البرهنة المنطقية على وجود الله. ونحن من ناحية ثانية أمام اتهام العقل بالقصور في تحقيق هذا المطلب. فإن كان لابد من الايمان، فإما بإله (الصوفية) من أصحاب وحدة الوجود. وإما بإله الحدس والذوق (الغزالي وبسكال)[4].

---

(3) المرجع. ص : 10/9.

(4) المرجع. ص : 11.

وبالرجوع مرة أخرى إلى التاريخ ـــ تاريخ الفكر اللاهوتي ـــ طبعاً نجد التناقضات عميقة بين دليل الوحي. وبين الأدلة الأخرى ففي ظل الفكر الديني (إسلامياً أو مسيحياً) ظهرت إشكاليات جديدة، طرحت نفسها على مستوى التنزيه المطلق للذات الإلهية، ومن صميم التنزيه، تساءل الفكر الديني عن علاقة الذات بالصفات، وبالأفعال الإلهية.

فما معنى كون الله خالقاً ؟ وكيف صدر الخلق الحارث من القديم ؟

ـــ هناك نظرية وحدة الوجود. (القائلة بأن الخالق والمخلوق شيء واحد).

ـــ هناك نظرية الفيض (إن العالم صدر عن الله كما تصدر الأشعة عن قرص الشمس).

هكذا يثير عرض الباحث هذه القضايا، ويقف برهة وجيزة عند علاقة الله بالعالم (علاقة القديم بالمحدث)، ويثير مسألة الصفة الأولى لله، وهي الخلق، لكن سرعان ما يثب الباحث وثبات عبر القرون الثلاثة من الفكر اللاهوتي والفلسفي، ولاسيما في أوربا. ليلخص لنا في الأخير كون العلم التجريبي، والفكر المادي، كان يسيران في نفس الاتجاه الإلحادي.

وينتهي العرض من المنظور التاريخي، ليستأنف ذاته من منظور فلسفي أو مما سماه تجربة وجودية.

معنى هذه التجربة الوجودية أن على العقل أن يتكامل مع الحدس، لأن الإنسان عقل وبصيرة. عقل وقلب، ولا سبيل إلى إدراك الحقيقة إلا من منظور يجمع بين الاستدلال والكشف.

إن الفطرة الإنسانية ـــ كما يقول الأستاذ الحبابي ـــ تحس في أعماقها بوميض الإيمان. يؤكد ذلك (بسكال) كما يؤكده (الإسلام) من خلال عدة نصوص قرآنية وحديثية.

والخلاصة أن الايمان ليس موضوعاً للمعرفة بل هو تجربة حياتية[5] وفي الإسلام خاصة يقترن الايمان والعمل، فيستكمل أحدهما معناه بالآخر. وهكذا يحيلنا الباحث على وجداننا. على أساس أن كل تجربة في الأعماق تحمل معها بداهتها (؟) وبذلك ينتهي إلى الإنتماء إلى (الحدسيين) الذين قال عنهم إنهم يعون الله وعياً كلياً ومباشراً. أو ينتهي إلى (الصوفية) الذين لا يختلفون معه حين يعتبر الايمان قضية (تجربة).

من صميم هذه التجربة الاستدلالية يبدأ الباحث عرضاً ثالثاً تحت عنوان (البداية والغاية) يقدم خلاله البراهين المختلفة لدى الفلاسفة على وجود الله. البرهان الكوني، فالبرهان الغائي والبرهان الوجودي.

وأغلب الظن أن هذه البراهين لم تقتصر على الفلاسفة المؤمنين وحدهم. بل كانت مشتركة بين هؤلاء وبين المتكلمين. وذلك لأن هؤلاء وأولئك يصبحون طائفة واحدة مع فارق بسيط طبعاً، هو أن الفيلسوف المؤمن هو الصورة الأخرى للمتكلم. وفي جولة مع هذه البراهين الثلاثة كان الباحث يعترض على كل منهما، ويكشف عن مواطن الضعف فيها. وهكذا تنهار تلك البراهين العقلية نفسها تحت معول العقل نفسه. وتكون النتيجة أن العقل إذا كان عاجزاً عن الإثبات فليؤمن القلب أولًا عن طريق تجربته المباشرة أو الوجودية، ثم ليسر العقل وراء القلب، ليبرهن على مصداقية ذلك الايمان (؟).

ولا شك في أن الباحث شعر بعد جولته مع العقل، بأن الجولة المثمرة إنما ستتحقق في الايمان المسبق، ثم عقلنة هذا الايمان إلى حد ما. إذ ليس للإنسان مطمح وراء هذا الحد من التكامل بين الحدس والعقل.

وهكذا دخل الباحث في جولة ثالثة مع الحقيقة الإلهية من **منظور ديني** واضح، هنا نلاحظ أن الفيلسوف الحبابي نظر في الذات والصفات

(5) المرجع. ص : 15.

والأفعال نظرات متعجلة. لأن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك، ولكنه كان يثير المشكلات الأكثر عمقاً وتجذراً في الفكر الكلامي الإسلامي، أعني معضلات الصفات الالهية وكلام الله (القرآن) بين الحدوث والقدم. والارادة والقضاء والقدر، والخير والشر.

إن أعقد هذه المشكلات هي مشكلة علاقة الذات بالصفات، وفي كل لحظة كان الباحث يجد نفسه مع القضية الواحدة، تحت عناوين متعددة فأسماء الله الحسنى تسعة وتسعون إسماً، وكلها مترابطة. ووصف لذات واحدة أحدية، ولكن ألا توحي بالتعدد ؟ أيمكن الحديث عن ذات بغير صفات ؟

يشعر الباحث بأنه أمام سيل من التساؤلات الميتافيزيقية المحيرة، لكنه يتحسس الأرض المتحركة تحت قدميه، إنها اللغة، إن اللغة نفسها هي المشكلة الأولى حين تتحول إلى تعبير عن المطلق وهي نسبية. فالذات الإلهية هي التعالي والمطلق، واللغة غير قادرة على اختراق هذا التعالي، ولا تستطيع أن تجاوز نسبيتها ومجازيتها.

لا يمكن إذن تحقيق معرفة بالله أو بالألوهية إلا من خلال معرفة الصفات، ولكن التعالي والمطلقية يحولان بين عقولنا وبين الإدراك، ومن ثم استعصى على الكثيرين إدراك كنه الألوهية، وآلوا بعد الإخفاق إلى الإلحاد والعدمية والعبثية، هذه الأعراض التي تفتك اليوم بالفكر الإنساني، وتعرض الحضارة الإنسانية للانهيار.

إن الحصيلة الأساسية التي يعود بها الباحث من جولته وتحليله هي إعلانه أنه بدون اعتقاد بوجود الله لا يمكن أن تكتسي الحياة الإنسانية أي معنى، ولا أن تكون للحياة الإنسانية أية قيم أخلاقية.

وهذه النتيجة تقود الباحث إلى استطرادات كثيرة، كإثارة عقيدة التثليث عند النصارى، والآيات الدالة ظاهرياً على التشبيه، ويعود مرات ومرات لإثارة نفس القضايا والمعضلات التي يزخر بها الفكر الكلامي لدى

المسلمين ولاسيما في القسم الثالث والقسم الرابع[6] فيحلل في إيجاز معضلات الفكر الأخلاقي كالحرية والمسؤولية والخير والشر والقضاء والقدر.

ويعود في القسم الخامس والأخير للحديث عن الإيمان والإلحاد وفي هذا القسم يعود مرة أخرى إلى تأكيد ضرورة وجود الله، أو إلى تأكيد ضرورة وجود مطلق، وذلك بدافع ثلاث حاجات رئيسية متجذرة في طبيعة الإنسان.

ــ أولها لكون العقل لا يقنع بالمحسوسات، فهو لا يفتأ بتجاوز المادة والمحدود إلى ما وراءهما.

ــ ثانيها لكون الإنسان يحيا بوجدانه وبعاطفته وبحبه وسط مجموعته، وهذا الوجدان الذي هو منبع الحياة هو نفسه مصدر الإحساس بذلك المطلق.

ــ ثالثها لكون الإنسان متعلقاً بالحرية، والحرية هي مصدر استعلاء الإنسان على كل ما هو مادي وعرضي.

إن المادة وحدها غير قادرة على ضمان تدبير حياة الإنسان وبث الطمأنينة في أعماقه، وهي عاجزة عن ضمان تأسيس أو الحفاظ على أي قيم أخلاقية في حياته.

ثم ما هي المادة التي نخلع عليها صفات الربوبية ؟ وما حجة القائلين بأنها أزلية ؟ وبأنها أصل كل شيء ؟

يثير الحبابي هذه التساؤلات وأمثالها في سياق الحملة على الإلحاد وكشف تهافته الأخلاقي، ولكنه يجيب عن التساؤلات الواردة عليه بالتساؤلات نفسها، بمعنى أنه إن كان يشعر بأنه لم يستطع التدليل على حقيقة ما يؤمن به، فإنه يشعر ذاتيا بوجود تلك الحقيقة باعتبارها واقعا قائما

(6) المرجع. ص : 92/69.

وينتهي إلى القول : «أجهل حقيقة النوم ولكنني أنام. فلماذا لا أصرح كذلك بأنني حر، وإن كنت أجهل حقيقة الحرية، وبأنني أومن بالله وإن كنت أجهل حقيقة الله.» ؟؟

هناك سلوك الإنسان الفعلي، إنه يقوم على أشياء يومن سلفا بها ثم ينجزها وفق إيمانه، ولولا هذه القوة الدافعة ما صنع الإنسان شيئا. لذلك يومن الإنسان من غير أن يقدر على تبرير إيمانه، فإذا أبطلنا هذا الفعل فقد أبطلنا فعالية الحياة نفسها في الانسان[7].

ويمضي أستاذنا الحبابي في التدليل على كون الإيمان فعالية عميقة، وضرورة وجدانية متأصلة، وأنها نافعة، وقد تكون نسبية، ولكنها ككل شيء نسبي في حياة الإنسان.

بعد هذه الجولة مع الأستاذ الحبابي تمكنا من تحديد الصياغة العامة لعرضه عن الألوهية في الفلسفة وعلم الكلام. وهي صياغة تتسم منهجيا بكثير من التمطيط والاستطرادات والنزعة البراجماتية الصريحة وخاصة في القسم الخامس من مبحثه.

وكنا نود لو أن البحث كان أكثر تركيزاً وتنظيماً ليساعد قارئه على استيضاح نمو فكرة الإنسان عن (الله) وتطورها في جدليتها مع العوامل الطارئة على الفكر الإنساني عبر التاريخ.

أما تناول الموضوع من خلال المنظورات الثلاثة : المنظور التاريخي، ثم المنظور الفلسفي ثم المنظور الديني، فلم يكن سوى داعية للتكرار لأن التاريخ لا ينفصل عن الفلسفة والدين، أو قل إن الفلسفة والدين لم يتحررا من تاريخ العقيدة وتاريخ الفلسفة، وهذان بدورهما لم يتحررا من عوامل التاريخ الإجتماعي والسياسي، فكيف يمكن تناول هذه القضية أو تلك بمعزل عن تاريخ الإنسان.

---

(7) المرجع. ص : 100.

إن الاشكال الأساسي في قضية الألوهية ليس في طبيعتها، ولكن في ربط معرفتها بالفكر قبل إدراك طبيعة هذا الفكر وإدراك مدى قدرته على وعي ما هو خارج عن طبيعته. فإذا كان إدراك الألوهية لن يتم إلا من خلال الفكر فلنتساءل أولا كيف يعمل الفكر ؟ وهل يدرك مدركاته كما هي في واقعها ؟ أم يلونها بطبيعته ؟ ويصوغها طبق مقولاته ؟ وعلينا أن نسأل أين هذا الفكر من الانسان وما مقوماته وأجهزته الفسيولوجية ؟ أليست له معوقات ذاتية أو عوامل كابحة أو حجب مانعة ؟ وأين يتجلى في أقوى مظاهره ؟ ولكي نطمئن إلى أحكامه، ينبغي أن نحذر من أخطائه، وتكون لنا القدرة على تمييز هذه الاخطاء وامتحان طريقة تفكيرنا نفسها. وذلك لا يتم إلا بالفكر نفسه. فنحن نميز الصحيح من الزائف في الأفكار، ولكن بنفس الآلة التي تُفرز الخطأ والصواب، إذ لا نملك أداة أخرى لامتحان الفكر وتحليله غير الفكر نفسه.

هذا هو الوجه الأول للمعضلة ؟ وهو كون هذه الألوهية مطلقة الوجود والكمال والمغايرة لكل ما سواها إن كان لها سِوًى. وهو وجه لا يعني غير أمر واحد هو أن المدرِك نسبي والمدرَك مطلق. والإدراك فيهما من حيث هو إحاطة وتمثل من طرف المدرك للطرف الآخر هو في حكم المستحيل.

لماذا كان هذا الإدراك مستحيلًا ؟

نظن أنه مستفاد من تحليل عملية الإدراك نفسها بوصفها تأليفاً عضوياً من ثلاثة عناصر هي المادة والحياة والعقل، وهي عناصر تبحثها على التوالي كل من علوم الطبيعة والبيولوجيا والنفس.

إنه لكي ندرك أي شيء محسوس لابد من الحس ومن الإدراك الحسي وتأويل العقل للمدرَك الحسّي. لكن كيف يمكن أن ندرك ما ليس بحس أو بمحسوس، أو ما لا جسم له ولا لون ولا كثافة ولا مثال يقرب ماهيته للعقل ؟؟

وحتى في إدراكنا للمحسوسات فإننا عندما نسأل هل ندرك حقيقتها، فإننا نقول إننا ندرك أولًا صفاتها. وذلك لشعورنا بأن ما ندركه فعلًا، إنما هو الوصف، ومن الواضح في نظر العلم أن الألوان والأصوات وما في حكمها ليست جزءاً من طبيعة المادة.

فما يدخل في العين والأذن ليس لوناً ولا صوتاً، ولكنه موجات أثيرية لا تراها العين، وموجات هوائية لا تسمعها الأذن، فالطبيعة ليست بالوصف الذي نعرفها به، وإدراكاتنا الحسية أوهام لا يمكن أن تعد حقائق تكشف عنها الطبيعة التي تقرر هذه النظرية بأنها متفرعة إلى انطباعات في العقل.

وإذا كان علم الطبيعة يتألف من مجموعة من المعلومات المتسقة الصحيحة عن الأشياء كما هو الشأن في الفيزياء والبيولوجيا، فإن هذه المعلومات ليست سِوى انطباعات منظمة في عقل الباحث أو المشاهد، وهي كل ما يمكن إدراكه من المادة. لنأخذ مثالا على ذلك أن العلم الحديث كان قبل نظرية أنشتاين (النسبية) قد كون انطباعات عن المكان والزمان هي على خلاف ما أثبته أنشتاين. يقول (روسل) **Russell** «إن نظرية النسبية التي أدمجت الزمان في (الزمان ــ المكاني) قد زعزعت معنى الجوهر كما اصطلح عليه السلف أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله، فالمادة هي للإدراك العادي شيء يلبث في زمان ويتحرك في مكان، ولكن النظرية النسبية في الطبيعيات الحديثة لا تقر هذا الرأي، فالقطعة من المادة ليست شيئا ثابتا له أحوال متغايرة، بل هي مجموعة حوادث مرتبط بعضها ببعض، وبهذا ذهبت صلابة المادة التي قيل بها قديما، وذهبت معها الخصائص التي كانت تبدو في نظر المادي شيئا أقوى من حقيقته من الافكار التي تجول في العقل.»[8].

إن الفكر العادي إذن، وهو الادراك الواعي للمادة لا يدرك المادة كحوادث، ولكن يدركها كواقع ثابت، وهو كذلك لا يدرك المكان إلا

(8) انظر تجديد التفكير الديني في الاسلام لمحمد إقبال. تعريب عباس محمود ص 43.

كفراغ. ولكن الطبيعة لا تعرف الفراغ، وليس فيها فراغ. وكذلك يمكن القول عن إدراكنا للزمان. فبرغم كوننا نعتبر هذا الإدراك بديهياً ومباشراً إلا أن تحليله من المعضلات الفلسفية التي يتوقف التفكير فيها حتى اليوم.

فهل المكان والزمان ينقسمان إلى أجزاء غير متناهية يؤلف تركيبها ما ندعوه الزمان والمكان على غرار ما تؤلفه الذرات من الاحجام والاجسام ؟ أم للزمان والمكان طبيعة أخرى ؟ وبعبارة أخرى هل المكان والزمان كم متصل أم كم منفصل. إن القول بأي الرأيين يضعنا أمام معضلة تفسير معنى الحركة، وتحديد أسبقية الحجم على المكان، أو أسبقية المكان على الحجم. وهو أمر تحدث عنه اليونانيون والاشاعرة والرياضيون والفلاسفة المحدثون. إننا بهذه التساؤلات العلمية المحيرة لا نريد إلا توضيح كيف أن إدراكنا لما نعتبره بديهيا هو مِن التعقيد والتداخل بين المادي والشعوري ما يحول بيننا وبين الحسم النهائي في تحديد طبيعته.

وهناك سؤال ثان يتجه بنا إلى تحليل الإدراك مرة أخرى، فإذا كان الإدراك متوقفاً على الشعور، فهلا تساءلنا أولًا عن معنى الشعور، وكيف يحدث، وهل هو مستقل عن المشعور به أم ملتحم به وكائن به.

لنذهب تواً إلى الهدف. هناك من العلماء والفلاسفة من اكتفى بتفسير الظواهر الطبيعية كلها على أساس (الآلية) فالكائنات الحية تتصرف كما لو كانت آلات خاضعة لنظام معلوم، وهذه الآلية يمكن تفسيرها فيزيائياً أو كيميائياً أو بيولوجياً، هذا ما يدركه العلماء على الأقل. ويتحدثون لنا عن ضوابطه وقوانينه، ولكنهم يتجاهلون حقائق كثيرة عن الكائنات الحية حينما يشبهونها بالآلة. وإن أخطر ما يترتب على هذا التصور هو القول بأن العقل نفسه هو من ثمرات التطور البيولوجي أو الآلية البيولوجية، ذلك أننا حينئذ سنضطر إلى القول بأن العقل ليس في وسعه أن يدرك شيئا عن طبيعته التي يتحرك بها. كالعين فإنها لا ترى نفسها ولا داخلها ولكنها ترى ما هو خارج عنها. وإذن ليس هناك شيء خارج عن العقل، لانه

نشاط بيولوجي متطور غائص في تفاعله مع ذلك النشاط، وليس ما يحدثنا عنه سوى واقع بيولوجي محدود.

ولكننا مضطرون إلى الاعتراف بما لمعرفتنا من تطابق مع الواقع الخارجي.

إن الإدراك بوصفه فعالية شعورية ومادية وحياتية أمر في منتهى التعقيد. وهب أننا أدركنا هذه الفعالية وأحطنا بها خبرا، فهلا تساءلنا عن تفاوتها بين شخص وآخر، ولم كانت قوية ذكية ساطعة عند شخص وضعيفة خاملة منطفئة لدى شخص ثان. إننا لا نحكم على الفكر إلا من خلال نتائجه، وطريقة تفكيره، ولا سبيل إلى إدراك كنهه في حد ذاته حتى إن الذكاء نفسه ليعد معضلة، ولو أننا استطعنا أن نقف على قوانين الشعور والذكاء، ومقومات الوعي والحدس، بكل أشكالهما ومستوياتهما لأمكننا أن نفسر لماذا كان هذا الشخص شاعراً والآخر فيلسوفاً والثالث مجرد حيوان ناطق. ولكننا برغم عجزنا عن إدراك مقومات الحياة الشعورية، ومستوياتها نستطيع أن نميز بين قويها وضعيفها ذكيها وخامدها. ولا يجادل أحد في تفوق هذا على ذاك في نتائج الإحساس الدقيق وثمرات الشعور الصادق والحدس النافذ والذكاء اللماح.

إن الحياة الشعورية هي أعم من الفكر وأعم من العقل، لأن الفكر أو العقل ليس إلا فعالية منظمة أو خاصة بالتحليل والتركيب للمشاعر. ومن ثم كانت هذه الحياة الشعورية أولى بالتحليل لكل مقوماتها من الاقتصار على فاعلية الفكر وحدها.

هذه الحياة الشعورية هي أولى بالاهتمام مِن مسألة إدراك الألوهية وأولى من الاهتمام نفسه بالفكر المتعثر، وكأنه بغير تصديق الفكر لن يتم للإنسان عرفان شيء على الإطلاق.

ومن خواص الحياة الشعورية أنها تميز في وجدانها بين عمل التحليل والتركيب والاستدلال والحكم وتسميه فكراً. وبين عمل العطف والنفور،

والرضا والسخط وتسميه عاطفة، وبين إدراك المحسوس وإدراك المعقول وإدراك ما وراء المحسوس والمعقول وتسميه وجداناً وحدساً. ومن خواص هذه الحياة الشعورية أنها لا تستدل بالإحساس وحده على مواجيدها. ولا يتوقف إدراكها أحياناً على الوسائل والأسباب، وإنما تتصل بموضوعات وعيها أحيانا اتصالًا مباشراً لا يمكن تصديقه أحياناً كحالات الكشف والتنبؤ والالهام واستطلاع الغيب.

وخلاصة الخلاصات في تحرير هذه المسائل الشعورية هي أن الموجودات أعم من المحسوسات كما يقول العقاد، وما نومن به هو أكثر بكثير مما نعقله، وأن اعتماد الإنسان على إحساسه في الطور البدائي هو الذي عَوَّده أن يفكر في المحسوسات والمدركات الحسية قبل أن يرتقي إلى درجة التجريد والاستدلال.

لكن حين تقدم الإنسان في المعرفة بالطبيعة أشواطاً بعيدةً خيل للبعض أن معارفه في مجال الحس مبطل لما عداها من المعارف الوجدانية، وكان عليه أن يدرك حدود المعرفة الحسية من نتائجها ومناهجها. فقد علمته تلك المناهج أن يغلب الرجاء على اليأس، والإحتمال على اليقين والإثبات على النفي، فانتقل العلم الطبيعي من خطوة إلى خطوة يحدوه الرجاء والإحتمال والترقب. فلِمَ يلجأ (العلمويون) اليوم إلى الشك والقطع والإصرار على النفي قبل أن يتكشف لهم العالم عن كنوزه، أعني إصرارهم على نفي وجود الله وكأنهم وجدوا من الأدلة القاطعة على عدم وجوده أكثر بكثير من الأدلة القاطعة على وجوده لدى المؤمنين. هؤلاء (المتعالمون) يجدون أنفسهم ملزمين اليوم بطرح الوثوق والإصرار على النفي والإثبات من خلال مناهج العلوم الفيزيائية.

وفي القرآن آية عظيمة الدلالة على ما يمكن أن ينطوي عليه المستقبل العلمي من آيات. هي قول الله تعالى : «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي

أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»[9].

إن هذه الآية كانت تخاطب كما نعلم أمة أو عصراً يبعد في الماضي بنحو أربعة عشر قرناً، وقد كشفت هذه القرون الأربعة عشر آيات وآيات للمؤمنين، ولكن ما يتكشف عنه المستقبل هو أكثر بكثير مما مضى، فالآية العظيمة لم تستنفد دلالتها بعد.

المعضلة إذن هي إدراك الفكر للألوهية، وليست المعضلة هي الألوهية في حد ذاتها. لأنها وجود واجب يستشعره العقل، وإن لم يهتد إلى كنهه. وبهذا القدر من الإيمان يشترك العقل والوجدان في إدراكها. غير أنه حين يريد إدراكها وفق مقولاته، ووفق طريقته في التحليل والتركيب يُقصي نفسه من الميدان. لأن الألوهية غير قابلة لهذه الصياغة العقلية من حيث هي مطلقة، والعقل نسبي.

ولذلك كان الوجدان أو البصيرة النافذة أولى بالإدراك من العقل التجريبي، لأن العقل لا يكتفي بإثبات الوجود، وإنما يذهب إلى صياغته وهو ما يستعصى عليه. أما الوجدان فيكتفي بالوجود لأنه وجود.

ومن ثم قال العقاد في تحليل هذا الوجدان : «فإذا قالت البداهة العقلية : «نعم هناك إله» فهذا القول له قيمة في النظر الإنساني لا تقل عن قيمة المنطق والقياس، لأنها قيمة العقل الحي الذي لا يرجع المنطق والقياس إلى مصدر غير مصدره أو سند أقوى من سنده. وقد كان العقل المجمل أبداً أقرب إلى الايمان أو أقرب إلى قوله «نعم» في البحث عن الله، ولم يستطع التقسيم المنطقي أن يقول «لا» قاطعة مانعة في هذا الموضوع.

ويبقى بعد ذلك أن «الوعي» أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق في أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى، ونعتقد أن الوعي

---

(9) سورة فصلت : 53.

الكوني المركب في طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التي تحيط بكل موجود.

وللإنسان وعي بما في الكون من جمال. وله وعي بما فيه من نظام، وله وعي بما فيه من أسرار وألغاز وغيوب. فإذا احتجب الجمال عن أناس وأسفر لأناس آخرين فليس ذلك بقادح في وجوده أو صدق الإحساس بمعانيه، وإذا تناسقت البدائه «الرياضية» والنظام الكوني في بعض العقول فليس يقدح في هذا النسق أنه مضطرب أو مفقود لدى غيرها من العقول، وإذا خيل إلى فريق من البشر أن هذا الكون السرمدي خلو من الأسرار والغيوب فليس لهذا الفريق حق الإستئثار بالتصديق دون الفريق الذي يستشعر تلك الأسرار والغيوب ويبادلها المكاشفة والمناجاة، وليست «لا» أحق بالتصديق من «نعم» لأنها انكار. إذ أن الإنكار في المسائل السرمدية هو الإدعاء الذي يُطالَب صاحبه بالدليل. وماتزال صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية في بدائه العقول. فالذي يقول إن الحقيقة السرمدية الكبرى يمكن أن تكون قاصرة في هذه الصفة أو يمكن أن يتخيلها العقل بغير كمال وإطلاق فهو الذي يدعي ما يناقض البدائه ولا يقوم عليه دليل. ونحن إذا رجعنا إلى تاريخ الإيمان في بني الإنسان وجدنا أن اعتماده على «الوعي» الكوني أعظم جداً من اعتماده على القضايا المنطقية والبراهين العقلية، وأنه أقوى جداً من كل يقين يتأتى من جانب التحليل والتقسيم. ولم تكن الفلسفة نفسها في عصورها القديمة معنية بإقامة البراهين على وجود الله عند الفلاسفة الأقدمين عنايتها بمباحث العلوم وتفسير الظواهر الطبيعية. فأرسطو مثلا لم يثبت وجود الله ليُقنع به منكراً يدين بالكفر والإلحاد، ولكنه أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الاثبات، ولم يحاول أن يُقنِعَ به أحداً في زمانه على طريق التدين والإيمان.

فليس وجود الله عند أرسطو وأمثاله مسألة دينية أو مسألة غيبية

يختلف الأمر فيها بين الإثبات والنفي كاختلاف الهدى والضلال، ولكنها حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التي يتم بها تصور الحركات والأشكال في الأفلاك والسماوات.

ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل في صفات الله أكثر وأعنف من الجدل في وجوده. فقضى اللاهوتيون زمناً وهم لا يشعرون بالحاجة إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذه المخلوقات، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية، ومناظرتهم للمناطقة والمتفلسفين في صناعة الجدل والبرهان»[10].

وإذا انتقلنا إلى الدلائل البرهانية على وجود الله، وهي براهين عقلية وضعها العقل ثم كر عليها بالنقد والمراجعة، فإننا نلاحظ كون هذه الدلائل هي صورة لاقبال العقل على حقيقة الألوهية وارتداده أمام امتناع إدراكها من حيث أراد أن يكون الإدراك صورة ثابتة.

فهذا **الدليل الكوني** الذي يأخذ بمبدإ العلية، وهو أن العالم موجود، أو حادث فلابد له من موجدٍ أو محدث، أو أن العالم متحرك فلابد له من محرك، وهو دليل قاطع على إثبات حقيقة الألوهية. ولكن رد الماديين أو الملحدين عليه، ليس إثبات نقضه، وإنما هو قولهم بأنه لا مانع من أن تكون المادة وحدها هي هذا المحرك القديم، والموجد الأول، أو أن المادة كانت بغير بداية وستظل بغير نهاية. أو قولهم إن العلية تفرض تعليل كل موجود بعلة سابقة ولا نزال مع هذا التسلسل إلى غير نهاية.

وهناك **الدليل الغائي** الذي يعتمد على اعتبار الانتظام الكوني دليلا على الغاية التي أوجد العالم من أجلها أو وضع وضعاً في نطاق تحقيقها. ومن إيرادات المفكرين على هذا البرهان قولهم بأن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ في الكائنات، وضربوا لذلك مثالًا بصندوق من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات على مر

(10) كتاب (الله) لعباس محمود العقاد. ص 211/210.

العصور، فلا مانع من أن تسفر إحدى تنضيداته على قصيدة شعر أو كتابة ذات معان من تراكيب الصدفة التي يصعب دحضها.

وقد رد العقاد على هذه الدعوى : «وهذا المثل نفسه ينقض دعوى قائليه ويستلزم فرضاً غير فروض المصادقات التي تتكرر على جميع الأشكال والأحوال.

فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المتناسبة التي ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم، فإن وجود الفاء والياء واللام والسين والواو مثلا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف. فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة ترتبط بينها علاقة التشاكل أو التشكيل على منوال العلاقة التي بين الحروف الأبجدية ؟ ومن أين للمادة هذا التنويع في الأجزاء ؟ ومن أين لهذا التنويع أن تكون فيه قابلية الإتحاد على وجه مفهوم ؟.

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التي تتولى التنسيق والتنضيد وليس من اللازم عقلًا أن توجد هذه القوة بين الحروف وأن يكون وجودها موافقاً للجمع والتنضيد وليس موافقاً للبعثرة والتفريق.

وفاتهم مع هذا وذاك أنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات. فلماذا تستنفدُ هذه القوة جميع الاحتمالات إلى آخرها ولا تتخبط في بعضها قبل انتهائها ثم تعيدها وتعيدها أو تكررها بشيء من الاستئناف وشيء من التجديد في جميع المرات إلى غير انتهاء ؟

وفاتهم عدا ما تقدم أن الوصول إلى «تنضيدة» مفهومة منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجزاء عليها. فلماذا تماسك النظام في الكون بعد أن وجد مصادفة واتفاقاً ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء ؟ وما الذي قرره وأمضاه وجعله مفضلًا على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره في كل احتمال ؟

والعجب في تفكير الماديين أنهم يستجيزون الكمال المطلق في كل عنصر من عناصر الوجود إلا عنصر «العقل» وحده فإنهم يحدونه بالعقل الذي يتراءئ في تكوين الإنسان دون سواه. فلا حدود عندهم لمادة الأكوان ولا لاستمرارها في الزمان والمكان، ولا لما اشتملت عليه من القوة والحركة والتكرار، ولكنهم إذا تكلموا عن أشرف هذه العناصر ـــ وهو العقل ـــ أجازوا حصره في البنية الإنسانية ولم يطلقوه من الحدود التي أطلقوا منها جميع عناصر الوجود.

فكيف جاز عندهم أن تكون المادة قادرة على خلق العقل ثم جردوها منه ملايين من السنين قبل ظهور الإنسان بين هذه الكائنات ؟

وهل هي ملايين الملايين من السنين وكفى ؟

كلا، فإن الكون الذي لا أول له قد انقضت عليه آماد وآماد لا تحسب بالملايين ولا بأضعاف الملايين. فلماذا طبعت المادة على تكوين العقل ثم تجردت منه ما قبل ظهور العقل الإنساني... وهو تاريخ قريب ـــ بل جد قريب ـــ بالقياس إلى تلك الأوائل التي لا يحيط بها الحساب ؟

إن بعضهم يفسرون ذلك بتسلسل الدورات في المادة منذ الأزل الذي لا أول له إلى الأبد الذي لا تعرف له نهاية في الزمان، ويعنون بتسلسل الدورات أن الكون ينتظم ثم ينحل في كل دورة من دوراته التي تمتد ربوات بعد ربوات من الدهور. فتنشأ المنظومات السماوية ويتهيأ كوكب من كواكبها لظهور الحياة عليه، وترتقي أطوار هذه الحياة حتى تبلغ مرتبة الحياة الإنسانية بما يقارنها من العقل والتمييز، ثم تنتهي بعد ذلك إلى تمامها فتؤذن بالدثور والإنحلال، ثم تعود كرة أخرى دواليك من بداية السديم المنتشر في الفضاء إلى نهاية تلك الدرجة المقدورة من عنصر العقل، وهي درجة العقل الإنساني أو ما يشبه عقل الإنسان.»[11].

(11) المرجع. ص 215.

نعم، ونضيف إلى جملة ردود العقاد التساؤل عن عمل العقل : هل هو نفسه من نتائج الصدفة، وهل إثبات وجود الله، أو إنكار وجوده هو من عمل الصدفة أيضاً ؟ وهل الصدفة مستمرة في الإنتظام ؟ وكيف نفسر تنظيمها على صورة واحدة بين دواعي الإختلاف والتجاذب للقوانين وهي متساوية في الإمكان بغير مرجح لأحدها على الآخر.

ألا نشعر بأن كل هذا الجهد العقلي المبذول في سبيل جعل الصدفة وحدها أصل العالم هو ضرب من التعنت أمام الايمان بأن النظام دال على المنظم، وأن استمرار هذا النظام دال على وجود حافظ له من التداعي والإختلال.

وواقع الأمر أن العقل هنا يصارع طبيعته، فهو حين يثبت من ناحية لا يستطيع أن يتخلص من جميع مقولاته الأخرى من ناحية أخرى، إلا بضرب من التخطي للطبيعة الكامنة فيه إلى ما وراء الطبيعة، وهو ما عبر عنه الأستاذ الحبابي بكون البرهنة الكسمولوجية تخلط بين الإمكان المنطقي والإمكان الواقعي[12] فالعقل ينجذب باستمرار لاتخاذ الواقع مرجعاً ومعياراً لكل ما يقوم به من تحليل، وإلا وقع في خلف وعبث.

أما جواب العقاد على اعتراضات المعترضين على هذا الدليل فهو قوله : «ويبدو لنا أن الإعتراض الذي يقام له وزن بين جميع الإعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان هو الإعتراض بوجود الشر والألم في الحياة. فكيف يقال إن القصد ظاهر في هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال إذن إن الشر مقصود ؟ وهل يقال إن الظلم مما يليق بحكمة الحكيم ؟

وليس جوابنا على هذا الإعتراض أن نعزو إلى الله دواعي مقدورة لخلق هذه الأمور، فإن الدواعي التي نقدرها لن تبلغ بنا إلى نهايات الأشياء، ولن تزال واقفة بنا عند بدايات مفروضة لا تغني عن تلك النهايات.

---

(12) البحث ص :25.

ولكننا نرجع إلى المقابلة بين هذا العالم وبين العالم الذي يتخيله أولئك المعترضون وافياً بالقصد أو جديراً بحكمة الله. فإن كان هو الأقرب إلى التصور فقد صدقوا وأصابوا، وإن كان العالم الذي نحن فيه هو الأقرب إلى التصور فقد سقط الاعتراض.

فما العالم الذي يتخيل المعترضون أنه أجدر من عالمنا هذا بحكمة الله وقصد المدبر المريد ؟

هو عالم لا نقص فيه فلا نمو فيه، ولا آباء ولا أبناء، ولا تفاوت في السن والتهيؤ والاستعداد، فلا تقابل في الجنس بين الذكور والإناث، بل جيل واحد خالد على المدى لا يموت ولا يتطلب الغذاء ولا الدواء.

عالم لا نقص فيه فلا حدود فيه، وكيف يوجد الناس بلا حدود بين واحد منهم وأخيه ؟ بل لماذا يوجدون بالألوف ومئات الألوف نسخة واحدة لا فرق فيها بين واحد وواحد، ولا محل فيها للاختلاف... إذا كان الاختلاف يستدعي نقص صفة هنا ووجودها هناك ؟

إذن فخلق إنسان واحد يحقق معنى الإنسانية كلها ولا يكون فيه نقص ولا تعدد ولا تكون له بداية ولا نهاية... فذلك إذن إله آخر مستمتع بكل صفات الكمال والدوام !

عالمهم المتخيل هو عالم لا حرمان فيه. فلا ينتظر فيه الحي شيئا يجيء به الغد ولا يشتاق اليوم إلى مجهول.

بل ماذا نقول:؟ الغد واليوم ؟ ومن أين يأتي الغد واليوم في عالم لا تغاير فيه ولا تنوع في التراكيب والحركات ؟ إنما يأتي اليوم والغد من تغاير الكواكب بالحركة والضخامة والدوران. فإذا بطل التغاير والتركيب فلا شمس ولا أرض ولا قمر ولا أيام ولا أعوام.

هو عالم لا ألم فيه ولا اجتهاد فيه، ولا اتقاء لمحذور ولا اغتباط بمنشود.

هو عالم لا أمل فيه ولا حب ولا حنان ولا صبر ولا جزع ولا رهبة ولا اتصال بين مخلوق ومخلوق. لأن الإتصال تكملة و حاجة إلى التكملة بأرباب الكمال.

هو عالم لا ظلم فيه. فلا فضيلة ولا رذيلة. لأن الفاضل هو الإنسان الذي يعمل الخير ولو شقي به. ويتجنب الشر ولو طاب له مثواه. فإذا ضمن الجزاء العاجل على أعماله أولًا فأول فلا فضل له على الشرير. وإذا وجد العالم وفيه أشرار يجزون أبداً بالعقاب وأخيار يجزون أبداً بالثواب فذلك ظلم أكبر من هذا الظلم الذي يأباه المنكرون للقصد والتدبير.

هو عالم لا فرق فيه بين الأبد الأبيد واللحظة العابرة. لأنك تريد في كل لحظة عابرة من لحظاته أن تجمع حكمة الآباد، وأن تكون مقاصدها هي مقاصد الكون الذي لا تعرف نهاية طرفيه. فلا انتظار لبقية الزمن ولا موجب للإنتظار ولن يحيا المخلوق المحدود حياة بغير انتظار إلا كانت في حسه لوناً آخر من ألوان الفناء»[13].

أما البرهان الوجودي الذي يعتمد على تصور العقل للكمال، وأن هذا التصور لا بد له من أن ينتهي به إلى موجود كامل مطلق هو الله. هذا البرهان وإن كان قد ردَّ عليه الكثيرون إلا أنه يضيء جانباً من جوانب النفس الإنسانية.

وأعتقد أن هذا الجانب هو فطرة النفس في الإحساس بما وراء الوجود المادي من قيم مطلقة، ولهذا الإحساس أكثر من مظهر.

وهذا الفيلسوف (كانت) الذي سخر من هذا الدليل عاد فصاغه في صورة جديدة حين أثبت وجود الله عن طريق إيمان الإنسان بالوازع الأخلاقي الذي لا يمكن تفسيره بغير وجود حق مطلق وجمال مطلق وخير مطلق تستلهمه النفس المخلوقة من غير قدرة على تعليل هذا الوجود بغير هذه الحقيقة.

(13) كتاب الله لعباس محمود العقاد. ص 225/223.

وهذا المعنى هو الذي أكده الأستاذ الحبابي بأسلوبه الخاص في بحثه بعنوان (المعنى ووعي المعنى)[14].

وهناك استدراك ثان على بحث الأستاذ الحبابي يتعلق بصمت البحث أمام الاختلاف بين الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي في مسائل متعددة من قضية الألوهية، ذلك الاختلاف الذي صاغه الغزالي في (تهافت الفلاسفة) وعقب عليه ابن رشد في (تهافت التهافت)، وخلف هذان الكتابان مجرى فلسفيا وكلاميا عميقاً للعصور التالية، سبحت فيه ووسعت تياريه. ولا أدل على ذلك من أن يأمر السلطان محمد الفاتح العالِمَين الكبيرين في زمانه المولى علاء الدين الطوسي (ـ 877)، والخواجة زاده (ـ 893) بتصنيف كل منهما لكتاب محاكمة بين الغزالي والفلاسفة. فكتب الأول كتاب (الذخيرة) والثاني كتاب (تهافت الفلاسفة).

إن هذا الاختلاف الذي فهمه الكثيرون على أنه وضع حدا لمصير الفلسفة في العالم الإسلامي منذ ذلك الحين، وآل بها إلى الانكماش والتقوقع، ينبغي أن يقرأ على أساس جديد يلائم تطور فكرنا ومناهجنا، انطلاقا من الموقف (الرشدي) الذي كان حدد للفلسفة دورها في المجتمع الإسلامي، وهو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، لأنه متى كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بصانعها أتم.

قد يقال بأن صمت بحث الأستاذ الحبابي عن ذلك الاختلاف كان ضروريا تجاوزاً للوقوع في متاهة التفريع للمسائل والدخول في تفاصيلها. إلا أن البحث بحكم هذا التجاوز قد وقع في إثارة تساؤلات كان للفلاسفة والمتكلمين أجوبتها الجاهزة.

فمثلا عندما يعرض الأستاذ الحبابي لمشكلة الصفات، ويركز على مسألة الوحدانية وينحو منحى التنزيه المطلق لا يعرض بأناة لموقف

---

(14) البحث. ص : 45.

المتكلمين والفلاسفة المسلمين بقدر ما ينتقي طائفة من الآراء. وبعبارة أدق، كيف تطرح المشكلة نفسها على مستوى المنطق العقلي، والبراهين المتدافعة.

إن منشأ المعضلة هو في التفرقة بين الماهية والوجود، وفي التفرقة بين الوصف والموصوف. وحبذا لو كانت هنا للأستاذ وقفة متريثة استيفاء للغرض.

وكذلك الشأن عندما عرض لمشكلة (أسماء الله الحسنى)، فإنه تجاوز الآراء التي للمسلمين في هذا المجال، وأثار القضية وكأنها معضلة من معضلات الفكر الكلامي. وحبذا لو بسطها كما هي في كتب المتكلمين وهي ترجع في الأساس إلى طبيعة التصور للاسم والمسمى، هل هما حقيقة واحدة أو هما شيآن مختلفان أم هناك تفصيل ؟.

وهناك استدراك ثالث، ويتعلق بقول الباحث إنه حاول أن يبرز صورة تقريبية عن الله (تعالى) وعن التوحيد في الإسلام دون اعتماد كثيف على رأي متكلم أو فرقة من الفرق، ولم يكن مرجعه سوى القرآن.

هذا الرأي كان يفرض أساسا على الباحث عنونة البحث (الألوهية في القرآن) وهو بحث طريف بمعنى أنني لا أعرف أن أحدا تناوله في الاطار الدقيق للمفهومية والمنهج المطلوب للوفاء به.

ولكن الباحث أدار عرضه على أكثر من محور. (التاريخ) (الفلسفة) (الدين) وحبذا لو تقيد برأيه، أو خصص القرآن بوقفة متأنية، يتتبع فيها شواهد الألوهية ودلائلها.

وإني لاقترح على أكاديميتنا العتيدة العمل على انتداب أحد أعضائها الأجلاء لتحرير بحث في هذا الموضوع. (الألوهية في القرآن).

والخلاصة أن محاورة الأستاذ الحبابي قد ذهبت بي كل مذهب، ولم أفض بذات نفسي على نحو ما أردت من البيان والتحليل.

وإذا كان الموضوع متشعباً، فهذا يعني أنني لم أحاول أن أنظر في جميع مناحيه، وإنما آثرت بعض مناحيه.

ولا أحب أن تفوتني الاشارة إلى فكرة أود أن أختم بها هذه المداخلة. وهي قوله : «إنه لم يتناول مسألة الألوهية كما وردت عند الكلاميين المسلمين لأن الغاية المتوخاة عنده ليست في إحياء الرماد، بل في البحث عن الشعلة»[15].

وهو يدعو بذلك إلى الشروع في قراءة القرآن بعقلية أصبحت طرفا في حوار مع العصر، عقلية تصمد للتحدي وترد على السؤال بالسؤال. .

وبهذا الحوار نستطيع أن نرغم حضارة التصنيع على الاقتناع بأنها وإن كانت قد عَصَّرت شعوبا، إلا أنها قتلت في نفس الوقت مبادئ لا تحصى كانت ركائز للإنسانية من قبل.

إن هذه الدعوة أصدق دعوة يدعو إليها مسلم في عالم اليوم، لأنها تؤمن بالحوار، وتؤمن قبل ذلك بفهم القرآن فهما عقليا ووجدانيا وإنسانيا، ولأنها تؤمن بصيرورة التاريخ، ولأنها تنطلق من الإيمان بأن للمسلمين اليوم رسالة لإنقاذ العالم من الدمار، وليس فقط رسالة إلحاق آلاف من غير المسلمين بالإسلام.

---

(15) البحث. ص : 78.

منهج الإسلام في بناء المجتمع

ترجع أهمية هذا الموضوع إلى كونه يتناول تحديد المذهب الاجتماعي في الاسلام بإزاء المذاهب الاجتماعية الأخرى السائدة في عالمنا المعاصر. وإلى كون عالمنا الاسلامي أصبح منذ بداية الغَزو الأوروبي له يخضع لسياسة تغريبه، واجتثاث مؤسساته من قواعدها الدينية، ولاخضاعه لعَلْمَنةٍ شاملة تفصل بينه وبين عقيدته وشريعته في الحكم والاقتصاد والاجتماع والثقافة[1].

يحدث ذلك في لحظة تاريخية دقيقة من تاريخ أوروبا نفسها، وقد ورثت في تاريخها المعاصر كل معطيات الصراع المرير الذي خاضته عبر قرون عرفت كثيراً من التمزق والحيرة الروحية والشك العقلي والاستلاب للإنسان، فنشأت مذاهب متعددة تعكس هذه الحيرة الروحية، بعضها يؤمن بالروح وبعضها يؤمن بالمادة، وبعضها يؤمن بالمسيحية وبعضها يؤمن بدين الانسانية، وبعضها يُؤَله العقل وبعضها يُؤَله التاريخ. فالانسان المعاصر الذي تتحكم فيه هذه الثقافة الأوروبية يخضع لا محالة لهذا

---

(1) انظر تحليل الاتجاه العلماني في العالم الإسلامي عند الدكتور محمد البهي (الفكر الإسلامي) والمجتمع المعاصر ص 477.

الصراع الذي تعكسه بين المادية والمثالية، بين الإلحاد والايمان، بين الفردية والجماعية، بين الحكم المطلق والحكم الديمقراطي، أي بين هذه المحاور المتناقضة التي تجاذبت أزمة الانسانية المعاصرة حول مذاهب معروفة أحالت وجه الأرض إلى ميدان شامل من الحروب الساخنة والباردة وانتهاك الحرمات وتمزيق الأواصر الانسانية، واستعباد الانسان عقليا وروحياً.

وتحديد هذا الوضع ضروري في مقدمة هذا الموضوع، وذلك لسببين :

الأول لأن العالم الاسلامي يعايش اليوم مختلف الايديولوجيات، ويتأثر شبابه بها ويمتص مؤثراتها وتعتقد طائفة منه ضرورة الدخول في الدورة الحضارية الأوروبية، لأنها حضارة كونية لا يمكن عزل مظاهرها التقنية عن مذاهبها الفكرية.

والثاني لأن توضيح المزايا التي تتوافر للمذهب الاجتماعي في الاسلام لا يكمل إلا بمعرفة مواطن الاختلاف العميق بين بِنية الفِكر الاجتماعي الاسلامي وبِنية الفِكر الاجتماعي العلماني. فاستحضار هذا الفرق هو الذي يبرر تناول موضوع يستهدف توضيح الأسس العامة لمذهب الاسلام في بناء المجتمع وتحديد دور الفرد فيه.

ومنذ سنوات كتب هارولد سمث[2] يقول : إن العالم الاسلامي في الوقت الحاضر يواجهه ويؤثر فيه نظامان عريضان من التفكير السياسي، مؤسسان على نظريات كاملة في الانسان. إلا أنهما متعارضة، ولذا كان من الضروري أن يحلل مفكرو الاسلام تصوراتهم الأساسية الخاصة بهذه المسألة الجوهرية، حتى لا تخدعهم الدعاية الماهرة لهذا الفريق أو ذاك، فيستسلموا من أجل غايات نفعية، لطرائق من التفكير، ومن التنظيم

(2) أستاذ ونائب رئيس سابق لقسم الديانات بكلية ووستر بولاية أوهاي بالولايات المتحدة. ورئيس قسم الفلسفة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة سابقا.

السياسي أجنبية عن تقاليدهم المقدسة لديهم. والعالم الاسلامي لا يتعرض لتيارات متحاربة تأتيه من خارجه فحسب، فإن في داخله في الوقت الحاضر شيعاً وطوائف تُنادي بآراء ومناهج مختلفة، وهذا من شأنه أن يضاعف من صعوبة أية محاولة تبذل لكي يحدد العالم الاسلامي موقفه من هذا الموضوع ذي الأهمية القصوى في أيامنا هذه[3].

إن ما عبر عنه هذا الباحث المستشرق يدعو علماء المسلمين إلى الاسهام في توضيح مذهب الاسلام الاجتماعي، أو صياغته صياغة ملائمة لمتطلبات التطور الاجتماعي الهائل الذي يعرفه عالم اليوم. وان انصراف الكثير من مثقفي العالم الاسلامي عن عقيدتهم وشريعتهم راجع في كثير من الأحيان إلى جهلهم بهما، واقتناعهم بما يكتبه الغرب نفسه عن الاسلام، وبالنزعة الوضعية التي تعتبر الفكر الديني عموماً فكراً مرحلياً تجاوزته الانسانية اليوم ولا سبيل إلى الأخذ به إلا من باب الرجوع إلى الوراء.

من هنا تتحدد أهمية الجهد الذي ننتظره من علمائنا ومثقفينا الواعين لحقيقة دينهم في سبيل ملء الفراغ الروحي والفكري الذي يعانيه شبابنا، وفي سبيل مقاومة التيار الالحادي الذي يُرَدِّدُ ترديداً ببغاويا شعارات معادية للاسلام بوصفه عقيدة (رجعية جامدة). ولعل دور الجامعات الاسلامية، وكليات العلوم الانسانية في مختلف الجامعات بالعالم الاسلامي أن يكون من أقوى الأدوار فعالية في هذا الجهاد العلمي المنوط بالاساتذة والعلماء المختصين الذين يعرفون كيف يقاومون الفكرة الضالة بالفكرة المؤمنة، ويدعون إلى سبيل الحق بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالمنطق العلمي، وبالاستدلال التاريخي، وبدراسة التراث والنصوص الاسلامية في مصادرها للوقوف على الحقيقة العلمية التي لا تقبل الجدال.

(3) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة. بحوث ودراسات جمعها محمد خلف الله. ص 58.

أحب أن أصطنع هذا التقسيم الذي اختاره بعض الفلاسفة لتحديد أبعاد الانسان بوصفه ظاهرة كونية معقدة. وذلك حين قسم هذه الأبعاد إلى ثلاثة :

ـــ البعد الداخلي، وهو حياة الانسان الباطنية، المعبر عنها بالذات.

ـــ البعد الخارجي، وهو حياة الانسان مع العالم حوله، وهو المعبر عنه بالمجتمع أو بالواقع الموضوعي.

ـــ البعد الفوقي، وهو حياة الانسان الروحية، في علاقته بالقوى العليا التي تحيط بوجوده، وهو المعبر عنه بالمطلق.

فالانسان كما هو شأن كل واحد منا يملك كيانا محددا هو الذات، وهو كيان مادي ومعنوي، يشعر كل منا بجوهره عن خبرة ذاتية باطنية، وان كان معظمنا يعجز عن تحليل هذا الجوهر. انه سر يرمز إليه بالأنا، يشعر به الفرد متألماً أو خائفاً، يائساً منطوياً على نفسه أو مفعماً بالأمل مندمجا مع الآخرين. هذا الكيان هو ما ندفع عنه المخاطر ونسعى لتحقيق أمنه وبقائه وحياطته بضروب متناهية من الصيانة والرعاية. هذا الكيان الذي يتأكد وجوده عن طريق التصميم والابداع والنضال واتخاذ المواقف، أو يضعف وجوده بالانطواء والعزلة والسلبية حسب ما يحيط به من عوامل القوة والضعف.

ان معظم الناس يعيشون في غربة عن ذواتهم، لأن ضغط الحياة الاجتماعية يحول بينهم وبين الرجوع إلى مشاعرهم الحميمة في مناجاة ضمائرهم واستبطان سرائرهم. فهم أسارى العالم الخارجي، مصروفون عن ذواتهم بكل جاذبية الواقع الخارجي محرومون من الشعور بفرديتهم وخصوصياتها وسط صخب المجتمع وتشييئه للانسان. ويكفي شاهداً على ذلك أن معظمنا يعيش في تقليد مستمر لكل ما يحيط به، وفي ترديد مستمر لكل ما يتلقاه. دون أن يمحص شيئا أو يحلل شيئا أو يتحاور مع ذاته أو يستمع إلى صوت سريرته، وقد لا يدرك أحيانا أن له سريرة

يخاطبها أو ضميرا باطنيا يستفتيه، وذلك مبلغ الاستلاب الذي يعيشه إنسان اليوم في اغتراب عن ذاته، مسخرا كالالة في الجهاز الضخم.

إن الشعور بالذات لا يتم إلا عندما يكف احساسنا عن التعلق بالخارج والانشغال به. ولما كان ذلك أمراً ليس في متناول كل الناس فإن معظم الناس لا يشعرون بذواتهم على هذا النحو الذي نعرفه للشعراء والفلاسفة. ومعنى ذلك أن بين ذات الفرد والعالم الخارجي علاقة غير متكافئة الارتكاز. فالانسان اما مرتكز على ذاته في انطواء وعزلة عن العالم وزهد فيه. واما مرتكز على العالم الخارجي مندمج في المجتمع. وتجاذب الإنسان بين المحورين على غير وعي يضيع توازنه.

يشعر الفرد دائما بحاجته إلى الامتداد في الخارج، لأنه بدون العالم الخارجي لا يشعر بوجوده الكامل، وهذا الوجود الخارجي بما في ذلك الاندماج في المجتمع لا يعوضه بتاتاً ما يكسبه المرء من انطواء على ذاته وعزلة عن العالم وتسام بالنفس.

هناك تناقض إذن بين مطالب الذات ومطالب المجتمع. وينشأ هذا التناقض من غلبة الضغط الاجتماعي على ما سواه، فمنذ الطفولة يبدأ الاندماج ونخضع تدريجياً للترويض الاجتماعي، فنتعلم اللغة وعادات التفكير وأسلوب الحياة، وقلما يلتفت إلى التربية الذاتية لتنمية مشاعر الذات ومواهبها. وفي ملتقى الممارسة للحياة الاجتماعية بكل طقوسها وتقاليدها ونموّ المشاعر الذاتية ومواجهة الاختيارات الفردية ينشأ الشعور بالحرية حين يصطدم الفرد بكثير من العوائق والقيم المفروضة عليه، ويشعر بالثورة، وقلما يستطيع ذلك، فهل يثور على ماضيه وهل يثور على تراثه وهل يثور على كل ما يحيط به ؟؟؟ من هنا تبدو الحرية معضلة من معضلات الفكر الإنساني، ما هي، وكيف تتحقق ؟؟

معنى ذلك أن الانسان يواجه اختلال التوازن بين ذاته وبين العالم المحيط به باستمرار. وذلك الاختلال يقوى بقوة كثافة الحياة الخارجية

وازدياد ضغطها على الفرد، وذلك ما يحس به انسان هذا العصر على نحو لم يسبق له مثيل.

من أين يأتينا التوازن إذن ؟

إنه لن يأتينا من أعماق الذات، ولن يأتينا من أعماق المجتمع، لأن لكل منهما قوة جاذبية، وبينهما حركة من المدّ والجزر على شاطئ لا يعرف الهدوء. وإنما يأتينا ذلك التوازن من نظام أعلى يجمع بين الذات والمجتمع في تنسيق كامل. وهذا النظام يحدد بطبيعته الموقع الذي يحتله الإنسان من نظام العالم الشامل الذي هو جزء منه.

ذلك هو البعد الثالث للانسان، وهو قيام علاقة بينه بوصفه كائنا من كائنات لا متناهية داخل وجود شامل لهذه الكائنات وبين هذا الوجود أو بين القوة المدبرة له. فالتجاذب إذن واقع بين أطراف ثلاثة : الذات والمجتمع والمطلق.

لقد كان (المطلق) ومايزال شغل الفكر البشري، لأنه نقطة الارتكاز في هذا العالم. ورغماً عن شعور الانسان بذلك فطرياً كلما حزبه أمر عظيم أو بهظه عبء فادح يستصغر فيه حوله وقوته وحيلته، رغماً عن كل ذلك لم يُترك الإنسان حرّاً في أن يؤمن بما يشعر به فطرياً، من وجود خالق عظيم مدبر للكون. لم ذلك ؟ لأن إيمانه بهذا المطلق على هذا النحو السليم سيجعله قوياً لا يخضع لغير هذه القوة العظمى، وسيملي عليه سلوكاً أخلاقياً يجعله حراً بالمعنى العميق تجاه كل قوة غير قوة الخالق. وهكذا خضع الانسان في إيمانه بالمطلق لما يتلاءم مع هوى من يسخر الانسان للانسان، فآمن الانسان في بعض مراحل تاريخه بألوهية إنسان مثله، أو فرض عليه هذا الايمان، وروض عليه. قال تعالى :

ــــ «هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى، إذهب إلى فرعون إنه طغى فقل هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى،

فأراه الآية الكبرى، فكذّب وعصى ثم أدبر يسعى، فحشر فنادى، فقال أنا ربكم الأعلى»(4).

ـــ «وقال فرعون ياأيها الملأ ما علمت لكم من إلٰه غيري فأوقد لي ياهامان على الطين فاجعل لي صرحاً لعلي أطلع إلى إلٰه موسى، وإني لأظنه من الكاذبين»(5).

ـــ «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أمروا ليعبدوا إلٰهاً واحداً لا إلٰه إلا هو، سبحانه عما يشركون»(6).

آمن الانسان أو حمل على أن يؤمن بآلهة مصنوعة لإذلال العقول والنفوس، ومن وراء تلك الأوثان حكام يدافعون عن عبادتها ويحمون تقاليد تلك العبادة ليظلوا أرباباً من ورائها تحميم العقائد المزيفة وتكرس مكاسبهم وسلطانهم.

ـــ «واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزاً كلا، سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضداً»(7).

وآمن الإنسان بالمطلق على نحو آخر بدا له في الطبيعة مهيمناً على ما حوله، فآمن بالآلهة المتعددة، وآمن بآلهة اختارها أو اختارها المجتمع بين تلك الآلهة المتعددة. ثم وصل إلى الإيمان بالإله الواحد. والمطلع على تاريخ العقائد الانسانية تهوله هذه الكثرة الكاثرة من الأرباب المعدودة والطوائف الدينية والمذاهب الاعتقادية(8).

إن هذه العقائد قديمها وحديثها، وما قام منها على الضغط والقهر

(4) النازعات : الآيات 24/15.

(5) القصص : 38.

(6) التوبة : 31.

(7) مريم : 82.

(8) أنظر : الملل والنحل للشهرستاني. وروضة التعريف لابن الخطيب الجزء الثاني ص 539/533.

الاجتماعي وما قام على الاختيار الفكري، أو ما قام على أساس التأمل الفلسفي، يؤكد شعور الإنسان العميق بحاجته إلى قوة يحتمي بها في هذا الوجود، وبدونها يشعر بالضياع والعبث، وتؤكد أيضاً عدم اكتفاء الإنسان بانتمائه الاجتماعي منفصلاً عن قاعدة شاملة توجه حياته وتبرر مغزى وجوده.

وقد برهن تاريخ العقائد الانسانية، أو تاريخ البحث عن المطلق عجز الانسان المطلق عن الوصول إلى الحقيقة الإلـٰهية وصفاتها الكاملة، إذ كان للإنسان في هذا الميدان جهاد طويل بل مستمر إلى اليوم بالنسبة لمن يرفضون منهجاً غير منهج العقل في إثبات الحقيقة الإلـٰهية.

ولما كان العقل وهو نافذة الذات على العالم الخارجي، وهو مقيد بالحواس وبالإدراك الحسي والمقولات المنطقية المغروزة في طبيعته، وكان العالم الخارجي غير متناه، ومن ورائه نظام كوني لا متناه أيضاً، فإن العقل بطبيعته لا يمكنه إدراك ما لا يدخل في طبيعته، ومن أجل ذلك أمد هذا الانسان بسبب آخر غير العقل يرفعه إلى الملإ الأعلى ويتيح له أن يشكل مصيره بمقتضى ما يفيده من هذه الجهة، لتكون مسؤوليته الكبرى أمراً معقولاً وغاية متاحة بأسبابها. وهذا السبب هو الوحي. فالأسباب الممدودة بين الإنسان وبين عالمه المحيط به، وبين ذاته والمطلق الشامل المحيط بوجوده متنوعة بحسب هذه المجالات. فهناك لإدراك حقائق وجودنا إذن سبيل الحس والعقل وسبيل الوحي، ويوعي هذا العالم وعياً كاملاً سليماً. والوحي لا يعني سوى قوة إلهام متفاوتة الدرجة يتيحها خالق الكون لكائنات لا تقدر على التصرف، إما من حيث لا تملك عقلاً ألبتة، وإما من حيث أنها تملك عقلاً يعجز عن إدراك ما يفي بالمصلحة الآجلة لها. وعلى هذه الصورة يتقرر الوحي في القرآن.

ـــ «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون»(9).

(9) سورة النحل : 68.

ـــ «فقضاهن سبع سماوات في يومين. وأوحى في كل سماء أمرها»[10].

ـــ «يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها»[11].

ـــ ولقد مننا عليك مرة أخرى إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى»[12].

فالوحي نظام كوني يتنزل بحسب المراتب إلى الكائنات، وهو بالنسبة للإنسان ظاهرة تاريخية متكررة تحققت لطائفة من البشر اصطفيت لتبليغ رسالة ربها، تلقيا من الله بواسطة رسل من الملائكة. «الله يصطفي من الملائكة رسلًا ومن الناس»[13].

وقياساً على ما يحققه الوحي كظاهرة كونية في مرتبة من مراتب الكائنات غير الانسان، من قيام بوجوده وصيانة لحياته فإن ما يحققه للإنسان يأتي في حجم رسالته، وهذه الرسالة لا يبلغ العقل كنهها إلا بالوحي نفسه. وها هو يقررها : «إنَّا عرضنا الأمانة على السمٰوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولًا»[14]. ويقررها بقوله تعالى أيضاً : «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»[15].

والخلاصة أن الانسان كائن متميز بين الكائنات بمسؤوليته وتكليفه، وقيامه برسالة كونية، هو مؤهل للقيام بها على أحسن وجه، ومن ثم خلق

---

(10) سورة فصلت : 12.

(11) سورة الزلزلة : 5.

(12) طه : 37 ـــ 38.

(13) سورة الحج : 75.

(14) سورة الأحزاب : 72.

(15) سورة البقرة : 30.

في أحسن تقويم، وعليه تقع تبعة اختياره بين أن ينهض بهذه الرسالة أو يتخلى عنها.

* * *

إن كائنا له هذه الرسالة وهذا الوضع بين الكائنات العليا لا يعقل ألا يتحمل نوعاً من التكليف، وإلا لكان متروكاً لهواه، ولجاذبية المادة والغريزة وحدهما. على أن تكليفه لا يأتيه من قبل العقل، لأن العقل لا يدرك بطبيعته النافع من الضار بمجرد النظر الاستدلالي. فتمييز النافع من الضار هو نتيجة التجربة، ولو صح العكس لكان بالإمكان اختراع الأدوية لكل مرض يعرفه الانسان بمجرد النظر العقلي البحت، لذلك جاء التكليف بالوحي ليلهم الانسان ما تتم به مصالحه العاجلة والآجلة، ولتتم حكمة الله في خلقه. وإلا لكان خلق الانسان وانتظار القيام برسالته عبثاً، فهو مسؤول عن شيء غير محدد له، ولا يدركه بمجرد عقله. ولهذا قرر القرآن ربط المسؤولية بالتكليف الالهي : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولًا»[16]. وقوله : «إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً، وإن من أمة إلا خلا فيها نذير»[17].

وسنرى أن النظام الذي يدعو إليه الإسلام لحياة الفرد وحياة المجتمع قائم على هذا الوضع الانساني العام، وهو نظام يعتبر الشخص مكلفاً مسؤولًا مزوداً بأسباب التكليف، ويعتبر المجتمع الذي ينتظم من أشخاص مكلفين مجتمعاً مكلفاً ومسؤولًا في حجمه وطاقته الاجتماعية. فالشريعة هي خطاب الله للمكلفين أفراداً وجماعات. حاكمين ومحكومين، وذلك في إطار نظام شامل خاضع لحكومة الكون، والانسان فيها مستخلف في الأرض لتحقيق صورة مصغرة من هذا النظام الكوني الشامل. وعلى هذا النحو تتحدد أبعاد الانسان المسلم ذاتياً واجتماعياً وما وراء ذلك.

(16) سورة الاسراء : 15.

(17) سورة فاطر : 24.

وأبسط شيء نعقله بالبديهة داخل نظام ما أنه لا يوجد بين أجزاء هذا النظام تناقض ولا صراع، وإلا لبطل مفهوم النظام من حيث الأساس، فإن تراءى لنا ما نحسبه صراعاً وتناقضاً سألنا : هل الصراع عارض لهذا النظام أم جوهري فيه، فإن كان عارضاً وجب حسمه، وإن كان جوهرياً لا يزول إلا بزوال النظام نفسه كان التصور خاطئاً ووجب اعتبار العناصر المتناقضة عناصر مختلفة متكاملة لا يتم النظام إلا بها كذلك متكاملة. فالمتناقضات في تكوين جهاز السيارة معروفة من ماء وهواء ونار وما يحول بين هذه العناصر من جامد ورخو ومائع ومطاط، وما يحترق وما لا يحترق وما بينهما، وما يتنفس الهواء وما يشرق بالماء، وكلها متناقضة، وكلها لابد منه «وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون»[18].

فالنظام الالٰهي في هذا الكون لا يحتمل تصور الصراع والتناقض إلا بهذا الاعتبار النسبي أو المجازي الذي يؤول إلى الاختلاف، ولا يعني أكثر من التكامل بين العناصر المختلفة، ونزولًا بهذا المبدأ إلى مستوى الحياة الاجتماعية لن يكون هناك تناقض أو صراع بين الفرد والمجتمع في ظل النظام الاسلامي على نحو ما تصوره المذاهب الغربية، من أنماط الصراع وأشكاله. ذلك أن الصراع الموهوم بين ذاتية الفرد وكيان المجتمع إما أن يكون قائماً بين نظامين لكل منهما تكامله الخاص واستقلاله عن الآخر، وإما أن يكون قائما من جهة انتفاء النظام في كل. والتصوران معاً فاسدان إذ ليس المجتمع سوى مجموعة أفراده، وصورته العامة هي الصورة المكبرة للانسان من حيث هو.

ونعود لأصل التصور الاسلامي فنرى أن كل صراع متصور في أي مظهر من مظاهر الكون لا يمكن أن يكون سوى افتراض، أحد أمرين : فاما افتراض انعدام النظام، واما افتراض تواجد أكثر من نظام، والأمران معا باطلان. لأن العلم الانساني التجريبي لا يكتشف سوى الانتظام في قوانين

---

(18) سورة الذاريات : 21/20.

الحياة وسنن الكون، والفلسفة لا معنى لها إلا أنها تطمح لإدراك النظام الكوني. والقرآن يقرر ذلك بهذا الحسم : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فسبحان الله رب العرش عما يصفون»[19].

ويبقى شيء واحد وراء هذه الفروض كلها هو الحقيقة، وهو أن الكون قائم على تكامل عناصره، والحياة الانسانية لا محالة صورة من هذا التكامل، والمجتمع نفسه مظهر لذلك. فمبادىء التصور الاسلامي تنتهي إلى هذه المعطيات التي انتهينا إليها، وهي :

ــ وجود التكامل بدل التناقض في مظاهر الوجود.

ــ وجود ظاهرة تسخير كل جزء من أجزاء الكون لبقية أجزائه.

وينعكس ذلك على المجتمع الانساني وعلى الحياة الانسانية فيما يلي :

ــ وسخر لكم الفلك لتجرى في البحر بأمره[20].

ــ ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض[21].

ــ وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى[22].

ــ سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين[23].

وعلى هذا النسق تأتي آيات التسخير كلها لتحدد العلاقة الكونية، ومهمة العلم أن يكتشف ذلك ويسميه قانوناً إذا شاء. وينعكس هذا التسخير أيضا على نظام المجتمع فيقرر القرآن :

---

(19) سورة الأنبياء : 21.

(20) سورة إبراهيم : 32.

(21) سورة الحج : 65.

(22) سورة لقمان : 29.

(23) سورة الزخرف : 13.

ـــ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخرياً[24].

وأي شيء أبلغ في الدلالة على هذا التكامل الاجتماعي بين الفرد والمجتمع من تسخير كل فرد للكل وتسخير الكل للفرد ومن أن يكون الحاكم في حاجته إلى المحكوم كحاجة المحكوم إلى الحاكم.

* * *

اتضح لنا مما سبق الأساس الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي في الحياة الانسانية في الاسلام، وهو أساس يتلخص في العقيدة الاسلامية نفسها، وبقي أمامنا تحديد صورة هذا النظام، ولا بأس من أن نستعرض التصور الوضعي للأساس الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي لندرك الفرق بين ذلك الأساس وهذا الأساس.

لقد استخلص الفكر الانساني عبر تجارب طويلة الدوافع لنشوء المجتمع الانساني، وردها جميعاً إلى حاجة الانسان إلى الاجتماع المدني ليتم التعاون بين أفراد النوع الانساني في سبيل تحقيق مطالب الحياة المادية كالانتاج وتوزيع العمل واستغلال فضل الانتاج أو فائضه وخلق ترابط اجتماعي عن طريق تنظيم المؤسسات الاجتماعية وسن القوانين التي تحقق المصالح والأمن والاستقرار، فنشأت الأسرة وتكون المجتمع وقامت الدولة لحماية الأمن والنظام. وفي ظل هذا الذي اهتدى إليه الانسان بعقله وتجاربه وتضحياته الجسيمة وصراعه المرير تحددت الحقوق والواجبات الاجتماعية بالنسبة للفرد، ولكن على أي أساس صدرت هذه الحقوق والواجبات ؟

لقد اصطلح الناس على الحقوق والواجبات إما على أساس الاختيار في وضع القوانين وتحديد ما هو حق وما هو واجب، على أساس ما للجماعة

(24) سورة الزخرف : 32.

من حق التصرف في حياة الفرد، وهنا تثار مشاكل لا حد لها. وإما على أساس أن الطبيعة الانسانية تتجه تلقائيا نحو الأفضل والاصلح فتعلم الانسان دائما ما هو أصلح وأوفق، وإذن فأمام الانسانية طريق لا يتناهي من التجارب التي تمكننا من معرفة الاصلح على حساب التضحيات البشرية عبر التاريخ، واما على أساس سلطة اجتماعية قائمة يُشَرِّع القائمون بها ويحملون الناس عليها، وهي نفسها خاضعة لطريقة التجربة والخطأ.

إن الروح التي هيمنت على الفكر البشري خلال تاريخ طويل ولا سيما خلال التاريخ الأوربي الحديث الذي ظهر فيه الفكر الوضعي الاجتماعي في كل اتجاهاته هي أن الانسان كائن اجتماعي أو حيوان اجتماعي لا أكثر ولا أقل. يتعايش مع أفراد نوعه، وهو لابد أن يحقق في حياته توازنا طبيعيا بين حاجاته كفرد وبين حاجاته كجماعة. ولا يتعدى الشعور الذي ينشأ عن هذه القاعدة حدود الحياة المجتمعية المسطحة. وخلاصة هذه القاعدة كما يقرر أوغست كونت : «أنه متى اقتنعنا بأننا نعيش في الانسانية فإننا سنقتنع بأنه يجب أن نعيش للانسانية».

وهذا ما عبر عنه هذا المفكر بدين الانسانية القائم على المواضعات الاجتماعية لا غير. فليس أمام الانسان إذن إلا أن يجرب ويعاني ويصحح في كل عصر أخطاء عصر سابق. لكن من المؤسف أن كل تاريخ الانسانية يدل على أن الانسان لا يتطور نحو الأفضل. وإنما ينتقل من حال إلى نقيضها. أي من الفعل إلى ردّ الفعل. وكأن التاريخ حركة من الأفعال وردود الأفعال. أيْ من سلطة إلى سلطة، ومن طبقة إلى طبقة.

وتمضي التجربة الانسانية في طريقها لتكتشف بنفسها، تصيب وتخطئ. فيزداد الفقر والغنى استقطاباً، ويزداد التفاوت الطبقي استفحالا، ويصبح ما يرجى للانسانية (من دين الانسانية) سراباً ووهماً. وظهرت المتناقضات العميقة، وتعرضت أوربا العقلانية لهزات عنيفة تمخضت عن حرْبيْن عالميتين خلال ما يقل عن نصف قرن.

أما ما استقر حتى الآن من أنظمة اجتماعية نتجت عن هذه التجارب والفلسفات الاجتماعية فاثنان : نظام ليبرالي، ونظام اشتراكي. وكلاهما ينطلقان من منظور واحد للانسان، وان اختلف التقويم بينها، وفي هذا المنظور يتحدد وجود الانسان بوصفه حيواناً اجتماعياً. أو حيواناً منتجاً ومستهلكاً. وقيمته منحصرة في وجوده الطبيعي، وفاعلياته الاقتصادية والاجتماعية.

إن المشكلة الحقيقية التي يعانيها الانسان اليوم من هذين المذهبين هي كون هذا الانسان ما يزال متصدعا. وهذا التصدع له مظهره الذاتي والجماعي. ويتلخص في استمرار الصراع بين ذاتية الفرد وكيان المجتمع وفي تحديد العلاقة بينهما على أساس يجعل من الوحدتين أو من الطرفين تكاملًا طبيعياً لا يهدر كرامة الفرد، ولا يضيع حقوق الجماعة. ولا ينتقص من حرية أي منهما لحساب الآخر.

وقد قلنا إن التوازن أو التكامل لا يمكن أن يأتي إلا من قوة خارج قوة الفرد وقوة الجماعة، ذلك لأن هناك تناقضاً بين حاجات الفرد وبين حاجات الجماعة. بين حقوق الذات أو ما نعتبره حقوقاً، وبين حقوق الجماعة أو ما نعتبره حقوقاً. وفي غمرة الممارسة الحياة اليومية يخضع الإنسان لضغوط متداعية، ويصب في قوالب صارمة ويشعر بكونه يذوب في حياة الجماعة بغير اختيار. بل على حساب حريته ومطامحه وذاته. ومن هنا تصبح الحرية في نظره مجرد سراب يبتعد عنه كلما شب ونما وتعقل.

معنى ذلك أن الانسان يواجه اختلال التوازن بين ذاته، من ناحية وبين العالم المحيط به من ناحية أخرى. فإن تركنا له الحق في وضع النظام الذي يلبي حاجته جاء نظامه قاضيا على مصلحة الجماعة. وإن أعطينا للجماعة حق وضع النظام جاء تنظيما قاضيا على مصلحة الفرد. وهو ما تعانيه التجربة الرأسمالية والتجربة الشيوعية بغير أمل في الخلاص.

لهذا جاء الاسلام بنظام الهي لم يضعه الفرد لحسابه، ولا وضعته الجماعة لحسابها. وإنما وضعه الخالق سبحانه للانسان فرداً وجماعة، موازنا بين الحقوق والواجبات التي لكل منهما على الآخر، وللحقوق التي لكل منهما على الآخر.

وفي هذا الاطار يأتي النظام الاجتماعي الذي يحدد الاسلام أصوله وقواعده. فمجموعة الأحكام العامة التي جاء بها القرآن وبينتها السنة النبوية تقوم كلها على قاعدة أساسية هي تكريم الانسان من حيث هو انسان، بوصفه الكائن المؤهل لتحقيق عبادة الله، تلك العبادة التي تتجه كلها نحو ترقية نوعه والسمو بنفسه لإظهار ما كمن فيه، أو في هذا العالم من جمال وخير وحق، وهذه العبادة يشترك فيها الكون كله باختلاف المراتب واختلاف الكائنات، وذلك حسب ما يتاح لكل منها من أسباب العبادة. العبادة.

فالحياة الانسانية إذن حياة منظور إليها على أنها مرحلة، تؤهل لمصير أبقى وأفضل فهي ميدان سعي ونضال يتوقف عليهما مصير الكائن الإنساني. كما تشير إلى ذلك الآيات التالية :

ــ «وأن ليس للانسان الا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى»[25].

ــ «ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا[26].

ــ «إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى»[27].

ــ «أفحسبتم أنما خلناقكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون»[28].

(25) سورة النجم : 41/39.

(26) سورة الاسراء : 19.

(27) سورة طه : 15.

(28) سورة المؤمنون : 115.

وحياة هذا شأنها ووضعها لا بد أن يتجاوز الفرد والجماعة فيها حدود المجال المادي وحدود العلاقات الانتاجية الاستهلاكية إلى آفاق أرحب، من شأنها إتاحة المجال للنوع الانساني لتحقيق المقاصد العليا للحياة من وجوده مثل حفظ النوع وكرامته وازدهاره، وتحقيق رسالته، في الخلافة الالٰهية على الأرض. قال تعالى :

«وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة، قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون»(29).

إن الكرامة المقررة في القرآن للنوع الإنساني هي كرامة شمول واستغراق. فمن ناحية أولى لا يمكن معها نشوء أي تمايز عرقي أو سلالي أو لوني أو طبقي كائنا ماكان الفرق المميز لإنسان عن إنسان.

وهذه بعض الآيات القرآنية الحاسمة في تقرير الكرامة الانسانية، وكونها لا تحدد باللون والخلقة والسلالة والعرق.

ـــ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم(30).

ـــ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالالقاب. بيس الاسم الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون(31).

هذه هي المساواة الالٰهية التي لا عدل فوقها، وهذه هي الكرامة البشرية التي يعتبر فيها مجرد التحقير باللقب والسخرية ظلما وفسقاً. فما

(29) سورة البقرة : 30.

(30) سورة الحجرات : 13.

(31) سورة الحجرات : 11.

بالك بالعنصرية التي ما يزال العالم المتحضر يمارسها وهو يتبجح بالديمقراطيات.

ومن ناحية اخرى هي كرامة لا يمكن تجزئتها، ولا تجزئة موضوعها وهو الانسان (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أن من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا)(32).

ثم تقوم الهياكل التنظيمية للحياة الاجتماعية على أساس المساواة وعلى أساس كرامة الشخصية الانسانية وعلى أساس التكافؤ في الحقوق والواجبات.

فالهيكل السياسي يقوم على ضرورة وجود الدولة الاسلامية، أي على ضرورة وجود السلطة المسؤولة. ويكفي أن نذكر هنا ما قاله ابن تيمية من أنه لا قيام للدين إلا بالولاية، ولاية أمر الناس. والناس لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع، ولا بد لهم في الاجتماع من رأس. قال عليه السلام : «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم» وروى الامام احمد في مسنده عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال : «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من أرض إلا أمّروا عليهم أحدهم». فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها لذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه عن الجهاد والعدل ونصرة المظلوم وإقامة الحدود.

وللدولة الاسلامية عناصر الدولة السياسية من سلطة محددة، وإطار جغرافي ودستور قائم، ومجتمع اسلامي متكامل متفاعل. فالدولة الاسلامية دولة عقيدة ومذهب وليست دولة قومية ولا دولة عنصرية. فحيثما وُجِد

(32) سورة المائدة : 32.

المسلمون وُجدت (دار الاسلام) أي الإطار الجغرافي لكيان الدولة الاسلامية، سواء كانت مركزية الحكم أو لا مركزية.

وفي ظل هذه الدولة تنشأ للمسلم حقوقه وواجباته السياسية. وفي مقدمتها الحريات العامة التي هي مظهر لكرامته المقررة. ولكنها الحريات المسؤولة عن حماية الاسلام والحفاظ على الدين وعلى استمراريته وحقوق الرأي والمراقبة السياسية والولاية والعزل وتولى الوظائف العامة. وكلها مُقرر مُبيَّن في أبوابه عنه الفقهاء والعلماء.

وفي الجانب الاقتصادي يقوم الهيكل العام للتنظيم الاقتصادي على أساس ما تقرر في الجانب الاعتقادي.

فالانسان مستخلف في الأرض لإعمارها واستثمارها، وهو مزوَّد بالقدرة على ذلك. فعليه أن يعمل في سبيل الإعمار والاستثمار. (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولًا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور)[33].

وليس هناك ما يمنع من الاستمْتاع بالخيرات الدنيوية والمتع المادية سوى الحدود التي تمنع من الاسراف وانتهاك الحرمات (قل من حَرَّم زينة الله التي أخرجها لعباده والطيبات من الرزق ؟)[34]

(يابني آدم خذوا زينتكم عند كلّ مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين)[35].

وتترك الحياة الاقتصادية بعد ذلك لتجريَ على طبيعتها في الانتاج والاستهلاك، ولكن في حدود تطبيق مبادئ عامة ثلاثة. يتفرع منها ما يجب من الشروط والقواعد اللازمة.

---

(33) سورة الملك : 15.

(34) سورة الاعراف : 32.

(35) سورة الاعراف : 31.

1) مبدأ الملكية الفردية المقيدة :

فليس في الاسلام مِلكية مطلقة للفرد، وإنما هناك ملكية فردية متكاملة مع الملكية العامة تحقيقاً للتضامن الاجتماعي.

وهذه الملكية الفردية مشروطة بتوظيفها لصالح النفس والمجتمع، ومشروطة بكونها تتصرف للانتاج والاستثمار والنفع العام، فيحرم معها الكنز وتجميد الثروة والاستثمار الحرام.

2) مبدأ الحرية الاقتصادية المشروطة :

فالاسلام يمنح الحرية للكسب ضمن مجموعة من الشروط، وفي ضوء منطق العقيدة التي يؤمن بها المسلم — فهو منتج ومستثمر ولكن في حدود ما تفرضه الواجبات الاجتماعية.

3) مبدأ الحق العام للمحتاجين في أموال غيرهم، وحق الدولة كذلك :

فالاسلام يقرر بطرق متعددة ذلك الحق العام الذي بواسطته تضمن الحقوق ويكفل النظام الاجتماعي وتتحقق العدالة الاجتماعية.

ويترتب على تطبيق هذه المبادئ تحقيق الهدف المطلوب من كل حياة اقتصادية وهو تحقيق العدالة الاجتماعية. ولها وسائل تطبيقها ومنها حق الدولة في إعادة توزيع حقوق الملكية والانتاج، لإعادة التوازن إلى الحياة الاجتماعية كلّما فقدته بسبب من الأسباب. ومنها سن نظام الزكاة وهو معروف. ووافٍ بحاجة المحتاجين في كل مجتمع إسلامي لو طبق التطبيق اللازم(*).

والخلاصة أن القواعد التي يضعها الاسلام للحياة الاقتصادية لا يمكن أن تسمح بقيام نظام رأسمالي إطلاقاً بالمعنى الذي نعرفه لهذا النظام بأوربا. ولا يمكن أن تسمح أيضا بإهدار شخصية الانسان، ومصادرة

(*) انظر توسيع هذه الفكرة في المبحث (الواقعية الاسلامية) ص 92 من الكتاب، وما بعدها.

حرياته المشروعة في الكسب والتملك والانتفاع كما هو الشأن في النظام الشيوعي.

وأما **الهيكل الأخلاقي** للمجتمع فهو مجال خاص بإعداد الفرد للاندماج مع مجتمعه مؤهلًا أخلاقيا ونفسياً لهذا الاندماج وهو يقوم على المبادئ التالية :

1) تأكيد المسؤولية الفردية، والمسؤولية تعني الحرية، ثم تقرير المسؤولية الجماعية، وهذه تعني التفاعل العضوي مع المجتمع أخلاقيا وسياسياً.

2) ربط السلوك بالعقيدة لتحقيق التطابق بين الإيمان والعمل.

3) جعل ضمير المسلم حياً وحاضراً باستمرار لمراقبة نفسه وغيره.

4) تقرير المبادئ الأخلاقية الكفيلة بحماية النظام الاجتماعي من الانهيار والانحلال أو الفساد، وذلك بخلق الوازع النفسي الذي ينقاد للخير ولو في غياب سلطة المجتمع. فمبادئ الحق والواجب والالتزام الأخلاقي مبادئ متجذرة في ضمير المسلم ولها من القوة ما يتجاوز بكثير قوة القانون في المجتمعات الحديثة إذ ليس للقانون أن يفرض غير ما يُطلب من الناس اضطراراً لا اختياراً. فالعدل حق وواجب، ولكن الاحسان درجة تعلو بالعدل إلى أعلى مراتبه. والاتحاد ضرورة اجتماعية، ولكن الاخاء درجة أرقى من عموم الاتحاد.

والتعايش فرض اجتماعي تقضي به الضرورة، ولكن السماحة فضيلة تضع التعايش في مستواه الأعلى، وهكذا يضع الاسلام القواعد الاخلاقية، مميزاً بين الحد الأدنى والحد الأعلى من مطالب الفضائل الاجتماعية.

وبذلك لا يتحقق للحياة الاجتماعية النصاب الأدنى من الحق والخير فحسب، وإنما يتحقق لها أيضا الجمال النفسي والاخلاقي، ومما يختص به القرآن أنه يدعو لتحقيق الصفة الاخلاقية بهذا الوازع النفسي الذي

يحيل الواجب إلى صفة نفسية مطلوبة على وجه التلطف والاحسان حتى تبلغ مستوى الجمال.

ـــ فاصفح الصفح الجميل[36].

ـــ فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلًا[37].

ـــ فاصبر صبراً جميلًا[38].

ـــ واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا[39].

* * *

كيف خرج هذا التصميم إلى الانجاز والتطبيق ؟ وهل تحقق نظام اجتماعي على الوتيرة في تاريخ الاسلام ليصح أن يكون قدوة لكل مجتمع اسلامي فيما بعد ؟

أحب أن أتنقل عبر المراحل التأسيسية لأول مجتمع اسلامي في عجالة لا تتريث ولا تتعمق.

ـــ لقد كون الرسول الفردَ المسلم المؤمن بمكة، فعلّمنا أن نواة المجتمع هي الفرد، فهو لم يطلب من مجتمع بكامله أن يتحول من تلقاء ذاته، أو ينتقل بالطفرة من حال إلى أخرى. وإنما بدأ باللبنة الأولى، بتثبيت الأساس وهو العقيدة. ثم بدأ التحول من أخلاق الجاهلية إلى أخلاق الايمان بالله. ومن الاحتكام إلى السيف والقوة إلى الاحتكام إلى كلمة الله، ومن الثأر إلى القصاص. ومن الاباحية إلى الطهر والعفة ـــ ومن النهب والسلب إلى الأمانة، من العصبية القبلية إلى الأخوة في الله، من نظام الطبقات إلى نظام المساواة.

(36) سورة الحجر : 85.
(37) سورة الأحزاب : 28.
(38) سورة المعراج : 5.
(39) سورة المزمل : 10.

ـــ ثم جاءت مرحلة التأسيس الجماعي بالمدينة المنورة.

كان هناك مسلمون مهاجرون وأنصار، وكان هناك يهود، وكانت هناك قبائل تجر وراءها ميراثاً ثقيلًا من العداوات والأيام المشهورة. وكان الدين الاسلامي لا يقل ثوريةً جذريةً عن أخطر الثورات الانسانية التي عرفها التاريخ. فكيف التحمت القبائل العربية المتصارعة والمليئة بالمتناقضات في كيان متماسك، يعلن كلمة الله إلى العالم، ثم يُتبع الاعلان بالممارسة ؟

كان لابد من أن تلتحم الجماعة المسلمة أولا التحاماً يعتبر مضرب المثل في تاريخ الأمم والشعوب. وأعني به المؤاخاة بين المسلمين وبين المهاجرين والأنصار. وهي أخوة ذوبَّت الفروق الطبقية والقبلية، التي لم يكن سبيل إلى تذويبها، فأبو بكر وخارجة بن زهير أخوان. وعمر بن الخطاب وعثمان بن مالك الخزرجي أخوان. وجعفر بن أبي طالب ومعاذ ابن جبل أخوان. وهكذا.....

وارتقى الاخاء إلى مستوى الأخوة في النسب والدم. فلما عزّ الاسلام وتماسك البنَاء الاجتماعي رجع الأمر إلى التفريق بين أخوة العقيدة وأخوة الدم. ليترتب ما يترتب على ذلك من أحكام كالميراث. (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله)(40).

وتُحرر وثيقة تعايش اجتماعي وسياسي في المدينة تعتبر نموذجاً للوثائق التي يمكن أن تستمد منها أحكام التعايش بين الطوائف الدينية.

وتوضع أسس الحكومة الاسلامية الأولى في عهد الرسول، ويمارس الرسول سلطاتها. وينهض المجتمع الجديد بالدفاع عن نفسه، وتختبره (عشر سنوات) من الحُروب والغزوات فإذا هو مجتمع قوي العقيدة صحيح السلوك متين الأساس ملتحم البنيان ينتقل من نصر إلى نصر، ومن انكماش إلى انتشار، ومن تمثيل شريعة الله إلى تشخيصها، ومن

(40) الأنفال : 75.

تشخيصها إلى نقلها إلى العالم كله عبر الشرق والغرب، وإذا هذه الحكومة أو الدولة الاسلامية تهز كل الامبراطوريات المجاورة والبعيدة فتقوضها، وتحول المجتمعات الأخرى إلى عقيدتها ولغتها.

لم يكن ذلك حلماً، وإن كان يتجاوز غرابة الحلم. بل كان حقيقة تاريخية تشهد لهذا المجتمع بالتماسك الفكري والقوة النفسية ولِما كان للمبادىء التي حللناها من فعالية ومضاء قبلَ أن تشهد له بالمؤهلات الأخرى.

وإذن فقد تحقق المجتمع الاسلامي، ونهض بناؤه على الأساس الذي حللناه، ثم أصابه به ذلك ما يصيب كل البِنْيات الاجتماعية عندما يداخلها الانحلال والغزو الفكري والهدم الروحي من الداخل...

وبدأ الانحلال من حيث انتهى البناء في سلف هذه الأمة الاسلامية. بدأ تقويض البناء من أعلاه، من الحكم وممارسة الحكم الذي هو قمة البنيان الاجتماعي. ثم زحف الهدم وتداعى البناء حجراً فوق حجر، لكن قوة البناء الاجتماعي التي كانت في عنفوانها لم تسمع للاختلافات السياسية الأولى أن تؤثر على سير هذا المجتمع، وانتقلت الدولة الاسلامية من دولة العقيدة إلى دولة الحكم الدنيوي الذي ينتهجه الزعماء وتوجهه القوى الخارجية والداخلية كيفما تشاء. ذلك هو عصر الخلافة العباسية الثاني والثالث. ووقع التفكك أولا في الامبراطورية الاسلامية، واستقلت الأقاليم البعيدة، ثم القريبة واشتغلت هذه القوى المتفرقة بالحروب الداخلية فيما بينهما، إذ توارى مفعول العقيدة في حياتها السياسية وبقي تأثيره على مستوى الحياة الاجتماعية فقط.

لقد بدأ التدهور والانحلال في العالم الاسلامي عندما انفصل الدين عن الدولة في مجال الممارسة، وان بقيت رسوم الاتصال قائمة. ونحن نؤكد هذه الحقيقة من تاريخ الاسلام السياسي دون حاجة إلى تحليل ذلك هنا.

واتسعت الهوة مع مرور العصور بين الدين والحكم، بين النقل والعقل. بين الايمان والعمل بين الشريعة والحقيقة بين الظاهر والباطن أي بين أطراف من هذا القبيل كانت من قبل متكاملة، فأصبحت متنافرة متناقضة.

* * *

يبقى أمامنا دور الفرد المسلم في حظيرة المجتمع الاسلامي.

الفرد المسلم خلية حية من خلايا المجتمع الاسلامي. ودوره أساس في قيام البناء الاجتماعي في الاسلام سواء في المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والاخلاقي.

وأخطر ما في حياة الفرد وازعه النفسي أو ضميره الحي، الذي يراقب ذاته ويراقب محيطه ويحيا مع مجتمعه مفتوح القلب والعقل.

ـــ والمومنون والمؤمنات بعضهمُ أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة ويوتون الزكاة، ويطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم[41].

ـــ ولتَكن منكمُ أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون[42].

ـــ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر[43].

(41) سورة التوبة : 71.
(42) سورة آل عمران : 104.
(43) سورة آل عمران : 110.

وقال الرسول ﷺ :

الدين النصيحة. قالوا : لمن يارسول الله ؟ قال لله ولرسوله ولأئمة المسلمين[44].

يتوقف المجتمع الاسلامي في أساسه على الفرد الذي يتشبع بعقيدته الصحيحة، وبالشعور بالكرامة الانسانية، وممارسة الحقوق والقيام بالواجبات في غير تقصير ولا عبث أو تهاون أو سلبية أو ايثار لعاجلته على آجلته وفي غير خذلان أو شعور بالنقص. بل في قوة الواثق من أمره وعزة عقيدته.

ــ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين[45].

ــ فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وانتم الأعلون والله معكم.[46].

عمل الفرد المسلم في حظيرة المجتمع عمل الحياة نفسها. في نشر الحق والخير، وممارسة الحياة على هذا النحو المثالي. فلا يشعر المسلم بأن مصالحه تتعارض مع مصالح المجتمع، ولا يؤثر نفسه في الخيار بين ذاته وعامة المسلمين، أو في الخيار بين ذاته وقيام الحق والاذعان له اختيارا لا اضطرارا.

فإذا عاد الفرد المسلم إلى حظيرة العقيدة، أمكن أن يعود إلى حظيرة مجتمعه قويا فعالا، وأمكن أن يصلح ذاته قبل اصلاح سواه.

تلك هي البداية الصحيحة. وهي بداية تلقى تبعتها على كل من يسهم في تكوين المواطن لمجتمع الغد والجامعات الاسلامية أولى بهذا الدور من سواها في تخريج أطر المجتمع الاسلامي في مستوى القيادة المنتظرة في كل مجالات العمل البناء.

---

(44) رواه الخمسة. التاج : 66/5.

(45) سورة آل عمران : 139.

(46) سورة محمد : 35.

الواقعية الإسلامية

ترجع التفرقة بين عالم المثال وعالم الواقع إلى طبيعة التفكير الانساني نفسه، فمنذ أخذ الانسان يفكر تفكيراً منظماً محاولًا أن يكشف عن العلاقة القائمة بين عالم الكثرة والتنوع، والتغير في الطبيعة وبين ما يمكن أن يكون وراء هذه الكثرة أو التغير من جوهر ثابت أوحقيقة لا تتغير وجد نفسه أمام ضرورة التمييز بين ما يمكن اعتباره جوهرا وما يمكن اعتباره عرضاً.

ولعل أفلاطون (ـ 347 ق م) الفيلسوف اليوناني الأشهر من أوائل المفكرين الذين تعمقوا إشكالية التمييز بين عالم المثال أو الفكر وعالم الواقع أو الطبيعة، أوعالم الجواهر الثابتة وعالم الأشياء المتغيرة. فقد أحس بأن ما تمثله الأشياء المحسوسة ليس سوى تمثيل لحقائق أو جواهر لا يمكن أن يدركها غير الفكر المجرد[1]. فنحن عندما نتحدث عن المساواة مثلا كما يتصور عقلنا جوهرها لا نجدها متحققة في الواقع، كما نعقلها، وإنما نجدها ماثلة مثولًا نسبياً في ظواهر عارضة، وكذلك عندما نتحدث عن الجمال فمظاهره على تعددها في المرئيات لا تمثل إلا مظاهر جزئية،

---

(1) أنظر مادة (أفلاطون) في الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوي. ج 157/1.

بينما حقيقته في عقولنا هي أكبر وأشمل وأصفى من هذا الجمال المتجلي في أي شيء من الأشياء. ويستنتج أفلاطون من هذه الملاحظة أن التعريفات والحدود التي نعرف بها الأشياء والمدركات تنطلق من تصور سابق عن ماهية تلك الأشياء أو المعاني، وهو التصور الذي نجده في عقولنا قائما على عيناته في عالم الحس أو الواقع.

وإذا كان ما نبحثه عقلياً ويبدأ دائماً من تصور سابق مستقر في عقولنا، هو أكمل مما نلاحظه في الخارج أي في الطبيعة فإن التمييز بين المثال وبين الواقع يصبح ضرورة منطقية وعقلية، كالتمييز بين النظري والعملي في الأعمال والمواقف. فنحن نضع النظرية في موازاة المثال. ونشرع في تطبيقها تبعاً لضرورة الواقع المادّي. ومن خلال هذا التقابل بين الفكرة والواقع نشأ في الفكر الفلسفي على مرّ العصور منطق يقر بالتقابل بين عالم الفكر وعالم الواقع إلا بالنسبة لطائفة من المفكرين أنكروا هذا التقابل، بل أنكروا أحد الطرفين المتقابلين لفائدة الاقرار بالآخر إقراراً مطلقاً لا يحتمل الثنائية الوجودية بينهما.

وتحل العصور الحديثة في أروبا، وتحمل معها التطورات الحاسمة في كل المجالات، فتتغير مناهج التفكير القديم، وتتغير تبعاً لها العلاقة الانسانية أو الاجتماعية، وتنشأ أوضاع سياسية واقتصادية جديدة، وإذا بهذا التطور الهائل يفضي إلى توسيع الشقة بين عالم الفكر وعالم الواقع إلى الحد الذي جعل فيلسوفاً مثل هيجل الألماني (ـــ 1831م) يقول : «إن الانسان مرغم على أن يعيش في عالمين متناقضين باستمرار، فالفكر الانساني إنما يبحث عن القيم وعن الحقوق التي لا يجد لها أثراً في عالم الواقع». وربما كان ما يفكر فيه هذا الفيلسوف هو انعكاساً لواقع الصراع الذي كانت أروبا تعيشه يومئذ، بين قواها الاجتماعية وأنظمتها السياسية المنهارة من ناحية وبين قواها الأخرى الصاعدة من ناحية أخرى. ومن ثم كان يتصور أن نظام الكون كله قائم على صراع بين الوقائع والأفكار داخل الأشياء ذاتها، طالماً أن هذا الصراع لم يتوقف لحظة بين تحقق الأفكار

في عالم الواقع، وبين حقيقة تلك الأفكار نفسها قبل تمظهرها. وهذا الصراع تمثل لهيجل وكأنه حركة من الصيرورة نابعة من التناقض بين الواقع وبين المثال، كل منهما ينفي الآخر، ويتجاوزه، ويتألف في كل لحظة من صراعهما ومنافاة أحدهما للآخر تمظهر جديد للفكر. وقد حاول هيجل بفلسفته المثالية الشمولية أن يصوغ نظاماً فلسفياً يجمع أشتات الظواهر المتناقضة ويوحد بينها في نسق جدلي متطور من ورائه فكر كلي مبدع دائم التجدد أي أنه حاول أن يضع عقيدة فلسفية (إيديولوجية) توحد بين العقل والواقع البشري[1].

هناك إذن عند التعمق واقعية ومثالية تتعلقان بنوعية الوجود للأشياء أي منظوران إلى الوجود من حيث هو وجود. فما هو مادي طبيعي هو الواقعي لأنه الوجود العيني للأشياء. وما هو عقلي وموجود في الفكر فقط هو المثالي. وهو بالتالي الوجود الصوري للأشياء. ويختلف الفلاسفة في إثبات الوجود الحق للأشياء، فالمذهب المثالي يعتبر الوجود الحق قائماً في الفكر أو في العلاقة بين الأفكار والوقائع أو في النشاط البنائي العقلي الذي يقوم به العقل لجعل العالم المحيط به نظاماً من الوقائع. بينما المذهب الواقعي يعتبر الوجود الحق والموضوعي إنما هو وجود الأشياء نفسها التي تقع تحت الحسّ. أما الأفكار المنعكسة عنها في العقل فهي مجرد تصورات لاحقة لها ومترتبة الوجود العقلي عن وجودها المادي.

* * *

هذه المقدمة ليست تحليلًا فلسفياً لمفهومي الواقع والمثال على سبيل الاستيفاء للآراء والمذاهب الفلسفية بقدر ما هي تمهيد فقط لتناول قضية التمييز بين عالم الواقع وعالم المثال وتأثيرها. في مناهج التحليل بالنسبة لفكرنا المعاصر، إلى الحد الذي أفضى إلى إنكار أحد العالمين لإثبات الآخر بالأولوية. ومن آثارها قيام ما يسمى اليوم بالفلسفة الواقعية والفلسفة

(1) أنظر موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدرى مادة (هيجل).

المثالية والمذهب الواقعي والمذهب المثالي. ومن آثارها أيضا كون معظم مفكري الغرب يميلون إلى تحكيم قانون النسبية والتطورية في القيم الأخلاقية نفسها، وينكرون وجود ثوابت في الفكر أو في الواقع. فهم يقولون : «إن الانسان يتغير ولهذا تتغير قيمه الأخلاقية أيضا. وهم يستخفون بآراء المثاليين الذين يعتقدون أن للإنسان هوية ثابتة، أو أن هناك قيما ثابتة ثبات تلك الهوية. كما يستخفون من وجود شرائع أو عقائد تضع في حسابها أنها تشرع لانسان لا تتغير طبيعته النفسية والعقلية بين عصر وعصر وبيئة وبيئة، أو تنطلق من مسلمات من بينها وجود الضمير الأخلاقي الذي يوقر في أعماق كل واحد منا شعوراً بالقيم الثابتة التي لا تختلف بين جيل وجيل، وتقيم على ذلك الأساس من الثبات كون الالتزام الأخلاقي واحداً، وأنه يمكن صياغة نظام أخلاقي واحد له صفة الثبات والاستمرار. يستخف الماديون الجدليون والواقعيون والمنفعيون من هذه الفلسفة الأخلاقية المطلقة التي لا تماشي في نظرهم وقائع الأشياء والأوضاع الاجتماعية للانسان، ولا تخضع لجدلية التطور والتغير. ويأخذ بهذه النزعة مفكرون أخلاقيون، ويستدلون على نزعتهم بتطور الشرائع نفسها عبر العصور، وبما وقع من التفاوت بينها. ويقولون : «ألسنا نجد الشرائع السماوية تُحِلُ في عصر ما كانت قد أبرمته في شريعة سابقة، بالنسبة لعصر سابق، فَتُحِل ما كان حراماً أو تحرم ما كان حلالًا»[2].

وإذا انتقلنا من تحديد الصورة العامة عن الفكر الغربي في انقسامه بين مادية ومثالية لنأخذ صورة أخرى عن فكرنا العربي في البلاد العربية أو عن فكرنا الاسلامي في البلاد الاسلامية كلها، وفي البلاد التي خضعت للاستعمار الغربي مشرقا ومغربا، فماذا نرى ؟ نرى أن الأجيال الحاضرة في المجتمعات الاسلامية متأثرة إلى حد بعيد بالفكر الغربي في طريقة التصور ومنهج التحليل للظواهر الاجتماعية، متأثرة بحكم ثقافتها المعاصرة

(2) أنظر المشكلة الأخلاقية لزكريا إبراهيم. ص 62/...

بالمناهج الفلسفية والعلمية التي أبدعها الفكر الغربي، إلى حد أننا أصبحنا مرغمين على أن نعيد قراءة تراثنا الاسلامي من منظور التحليل المعاصر للظواهر الاجتماعية. بالإضافة إلى أن هذه النزعة يذكيها في عقولنا وقلوبنا واقع اجتماعي نعيشه بكل تناقضاته وعوامله. فالمجتمعات الاسلامية نفسها تعرف مذهبيات اجتماعية يصطلح عليها «باليمين» و «اليسار». ومن ورائهما إيديولوجيات لها منطقها في التحليل ولها أنصارها. وإلى جانب ما تعرفه من صراع سياسي هناك صراع آخر بين عالمنا الاسلامي بحضارته التليدة وتراثه العريق وبين العالم الأروبي بحضارته الجديدة وتراثه القديم. وإلى جانب هذين النمطين من الصراع نمط ثالث من الصراع بين مظهرين كبيرين يطبعان الحياة الاجتماعية بين شعوب وشعوب، وهو الصراع بين التقدم والتخلف، أي بين شعوب متقدمة وشعوب متخلفة، وليس من قبيل الصدفة أن يكون العالم الاسلامي بكل شعوبه وأممه هو المتخلف والعالم الغربي بكل أممه هو المتقدم، وما يترتب على هذا الوضع من علاقات غير متكافئة، تتجلى في الاستعمار والتكريس المستمر للهيمنة من جانب الدول المتقدمة على الشعوب المستضعفة، وشعور الاستعلاء والتفوق الذي أصبح عقدة نفسية بالنسبة للغرب، لا يرى في الشعوب غير الأوروبية سوى مجتمعات منحطة، قصاراها التبعية له.

ويتمثل الصراع الدائر في عالمنا المعاصر في مستوياته الثلاثة المشار إليها وهي المستوى الثقافي والحضاري، والمستوى الإيديولوجي والسياسي، والمستوى الاقتصادي والتكنولوجي. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، لأن الصراع بمظاهره الثلاثة يحدث بلبالًا اجتماعياً وفكرياً وارتباكاً عقائدياً ووجدانياً تعانيه المجتمعات الانسانية كلها، المتقدمة منها والمتخلفة، كل منها بدرجة ونوعية مختلفة عما يعانيه غيرها. فالمجتمعات المتقدمة تعاني سيطرة النزعة المادية والنفعية وغياب الفضيلة الانسانية. وانتشار التمرد والرفض لكل القيم في أوساط الأجيال الصاعدة، ذلك التمرد المتجلي في الانحرافات السلوكية، والعدوانية والعنف والشذوذ الأخلاقي.

أما المجتمعات المتخلفة فتنصاع لتقليد الغرب في كل مظاهر حياته المتفسخة إلى جانب أخذها بالأخلاق النفعية وازدراء التراث والتقاليد، ومجاراتها لنزعات الانقسام والتجزؤ، والصراع حول الأفكار الأصلية والمستوردة. وربما كان هذا الوضع المربك من نتائج ما هو مسلط عليها من حرب نفسية وغزو فكري، يعمق إحساسها بالضياع إلى جانب تحسيسها من طرف دُعاة التغريب بتفاهة تراثها وتقاليدها واشعارها بضرورة التقدم، حسب المعنى الوحيد للتقدم، وهو التنمية، أي الزيادة في القدرة على الاستهلاك والانتاج الماديين، واستثمار الموارد الطبيعية للحاق بالغرب وبأساليبه في الانتاج والاستهلاك.

* * *

في هذا المناخ الذي أبرزت بعض مظاهره الصارخة يخضع العالم الاسلامي الذي نعرف موقعه من خريطة التقدم والتخلف ونعرف حظه من الاستقلال والتبعية يخضع هذا العالم لازدواجية في تكوينه الثقافي وتربية أجياله وأنماط حياته، إزدواجية تمس وحدة شخصيته، وتشل إرادته الجماعية. وتجعل من أبنائه خصوماً بعضهم لبعض، فلا يستطيع أن يتحرك تحركاً كلياً وإيجابياً نحو مشروع ما، لأنه مجذوب بقوة الواقع اليومي والسياسي والاقتصادي إلى حياة من نوع، ومجذوب بقوة العقيدة والتراث إلى حياة وجدانية من نوع آخر. إن عالم المسلم اليوم عالم يتميز فيه المثال عن الواقع بشكل صارخ، فالعقيدة، والأخلاق الفاضلة، والمبادىء العليا والقيم المثلى كلها تنتمي إلى عالم المثال، أما الواقع الذي نعيشه ونمارسه فشيء آخر. وكلما واجه المسلم مسألة الاختيار بين المثال والواقع وجد نفسه عاجزاً عن تخطي الحاجز الفاصل بينهما، فإذا اعتبرنا عالمه الواقعي متقابلاً في هذه الصورة مع عالمه المثالي وهو عقيدته وقيم ثقافته أمكننا أن نتساءل : هل من الممكن أن يستمر هذا التقابل أو التناقض بين الواقع والمثال في حياة المسلم ؟ وإلى أي مدى يمكن أن

تستمر تلك الازدواجية التي تشل حركته سواء في نطاق تحقيق إسلاميته المثلى، أو في نطاق التبعية النهائية للغرب.

من الواضح أن المسلمين مهما فعلوا اليوم ومهما تراجعوا إلى الوراء بقوة الانجذاب إلى الماضي فلن يصلوا إلى تحقيق ذلك الماضي على النحو الذي تحقق في تجربة الأسلاف، لأن ما يحول بينهم وبين ذلك ــ فضلاً عن استحالة الرجوع إلى الوراء ــ هو قوة الاندفاع مع الواقع المعيش بكل ضروراته وحتمياته. وأنهم بالمقابل مهما فعلوا وحاولوا الاندماج في الحركة المتطورة للحضارة الغربية فلن يصلوا إلى مستوى الأمم الغربية في امتلاك ناصية الزعامة للحضارة المعاصرة، لأن ما يحول بينهم وبين ذلك ــ فضلاً عن عامل الزمن ووتيرة التسارع المختلفة بين العالمين ــ هو قوة الانجذاب إلى الذات الوطنية والتراث الديني، وهو انجذاب يحول بينهم وبين التجرد من خصوصيتهم لصالح الاندماج الكلي في حركة تاريخية لا تقوم على قيم الاسلام ولا على منهجه التشريعي والأخلاقي.

إن التقابل بين عالم الاسلام، والعالم الآخر هنا ظاهرة لم تبلغ حدتها يوما في تاريخ لقاء الحضارات مثلما بلغتها في العصر الحديث في تزامن مع حركة الاستعمار والغزو الفكري الذي ظل يستهدف القضاء على الهوية الاسلامية في المجتمعات الاسلامية. بحيث أصبح التقابل بين العالمين أزمة مزمنة يعانيها المسلمون وتنعكس على حياتهم ومشاعرهم في أشكال من الاحباط وازدواجية الشخصية والارتباك في المواقف المصيرية واتساع الهوة بين ما يعتقدونه وبين ما يحيونه بالفعل.

* * *

لقد استبان لنا من هذا التحليل أن التفرقة بين عالم الواقع وعالم المثال في عالمنا الاسلامي هي على أنحاء متعددة. فهي تمس الجانب الاخلاقي وتمس الجانب العقدي، وتمس الجانب المنهجي، لأن لكل من المثالية والواقعية أبعاداً ثلاثة :

ـــ بعداً منهجياً يتحدد على مستوى النظر إلى الظواهر الكونية والانسانية.

ـــ بعداً معرفياً يتمثل في حصيلة التصور الذي يصوغه كل من المذهبين عن الكون والانسان.

ـــ بعداً أخلاقياً يتمثل في القيم والمبادىء التي ترسم السلوك لكل مذهب باعتبارها معايير للتقويم والحكم الأخلاقي.

وعندما نتحدث عن الواقعية أو عن المثالية فسنجدها حاضرة بمناهجها في علوم التاريخ والاجتماع والفلسفة والأدب والنقد. وسنجدها أيضا ماثلة في المعارف والنظريات التي يقدمها العلماء والمفكرون الآخذون بمناهجها، وسنجدها آخر الأمر ماثلة في السلوك الاخلاقي القائم على نسبية القيم ونفعية السلوك وحتمية التغير أو القائم على ثبات القيم.

وحين نتساءل عن موقف الاسلام من الواقعية والمثالية من هذا المنظور الشمولي سنجد الاسلام نفسه ينطوي على هذه الأبعاد كلها، وحينئذ لا يمكن أن تقتصر المقارنة بينه وبين المذهبين المذكورين على جانب دون آخر. كما أنه لا ينبغي ابتسار الحكم والاقتصار على ترديد مقولة الوسطية الاسلامية لوضع الاسلام وسطا بين المذهبين. لأن المسألة أكثر تعقيداً أو عمقاً مما يتصورها من يأخذون بالنظرة السطحية.

لكن أي إسلام نعني في هذه المقارنة ؟ هناك في الحقيقة إسلام واحد، ولكن النزعات التحريفية حولته إلى إسلام متعدد. لذلك يجب أن نميز هنا بين النص الوحيد الذي يجب أن نعتمده في فهم الاسلام وبين ما عداه من الآراء والمواقف الكلامية والسياسية. ويسهل علينا حينئذ أن نميز حتى داخل بعض المذاهب السنية قصورها الواضح. ذلك لأن الخطاب القرآني نفسه أثبت أن أسلوبه ينطوي على المحكم والمتشابه. وبذلك أضفى على التأويل صفة شرعية، ولكنها نسبية. إذ لا يعلم تأويله على الحقيقة إلا الله. وهذا يعني أن القرآن وإن عبر عن الحقيقة المطلقة إلا أن

هذه الحقيقة لا يمكن النفاذ إليها عبر اللغة وحدها. علينا أن نعتمد النص القرآني في نطاق كل ما يتاح من القرائن الدالة على فحواه بغير تكلف ولا تعسف. وان نعتمد أيضا في الجانب العملي على السنة النبوية الصحيحة، وعلى السياق التاريخي لظهور الاسلام وعلى الهدف الأسمى الذي رسمه في أفق السعي البشري نحو الحقيقة في أسمى صورها وهو المعبر عنه تفصيلياً بمقاصد الشريعة وروحها.

* * *

وقد ذهب الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي في أحد كتبه[3] إلى اعتبار الاسلام (واقعياً)، وأن واقعيته من أبرز خصائصه، وأنها تعني مراعاته لواقع الكون من حيث هو حقيقة واقعية ووجود مشاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه وعلى وجود أسبق وأبقى من وجوده. فالواقعية الاسلامية كما حللها القرضاوي تراعي ثلاثة جوانب :

ـــ تراعي واقع الكون من حيث هو عالم موجود دال على موجِد وعلى عالم مربوب دال على ربوبية خالقه.

ـــ وتراعي واقع الحياة من حيث هي مرحلة وجود حافل بالصراع بين عدة مطالب يمتحن خلالها الانسان ويتهيأ من خلال ذلك الامتحان لوجود من نوع آخر قائم على الجزاء على مساعيه وأعماله في وجوده الأول.

ـــ وتراعي واقع الانسان من حيث هو كائن متميز بين سائر الكائنات، روحه من روح الله وطينته من عناصر الأرض، فهو مزيج من روح ومادة، قابل للسمو مثل قابليته للانحطاط.

والواقع أن تحليل القرضاوي كاف في هذا المجال لو كان الأمر يكفي فيه هذا الاجمال. إلا أننا لا بد أن نضيف إلى تحليله أن الاسلام انطلق

(3) أنظر الخصائص العامة للاسلام ليوسف القرضاوي. ص 147/...

من الواقع ولكنه حمل الفكر الانساني على اعتبار هذا الواقع دليلًا شاهداً على ما ينطوي عليه من حقيقة تتجاوزه ومن مطلق يحيط به ويحدد نواميسه. فالاسلام يوحد من منظوره بين عالمـ المشاهدة وعالم الغيب، وبين وجود الكون الطبيعي ووجود الوعي الانساني المحايث له. ويقر بأسبقية الواقع على الفكر في عملية الوعي، إلا أن السبق الأزلي هو لله الذي خلق الكون وخلق القدرة الانسانية على إدراكه إياه.

وإذا رجعنا إلى القرآن وجدناه يقدم لنا مظاهر الطبيعة وكأنها تعرض لأول مرة أمام الانسان، فهو يدعو إلى الملاحظة والاستقراء وتقصي مظاهر التغير والثبات لالتماح السنن الكونية التي لا تتغير في الطبيعة والتاريخ والنفس الانسانية. وهذه الدعوة القرآنية كما لاحظ الفيلسوف محمد إقبال هي «دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به، وما اقترن بها من إدراك متئد لما يراه القرآن من أن الكون متغير في أصله، متناه قابل للازدياد. وهذا هو الأمر البالغ الأهمية الذي انتهى بمفكري الاسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني، بعد أن اقبلوا في بداية حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد. ذلك أنهم لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تلك الفلسفة القديمة. وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان فقد أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية. وكان لابد من إخفاقهم في هذا السبيل. لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، على حين تميزت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وبإغفال الواقع المحسوس. ثم جاء في أعقاب هذا الاخفاق ما أظهر الروح الحقيقية للثقافة الاسلامية المستمدة من القرآن ومن المنهج القرآني، تلك الروح التي يرجع إليها الفضل في وضع أسس المناهج الحديثة القائمة على التجربة والاستقراء»[4].

ويضيف الدكتور إقبال بعد بيان تأثير روح الثقافة الاسلامية في الفكر

(4) أنظر تجديد التفكير الديني في الاسلام لمحمد إقبال : فصل (الثقافة الاسلامية).

الغربي في مطلع العصور الحديثة : «إن أول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الاسلامية هي أنها في سبيل الحصول على المعرفة تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها. وان المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس، وأن قدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس. يقول القرآن : «يا معشر الجن والانس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان»[5].

تلك هي نظرة القرآن إلى الكون الطبيعي، وإلى إمكان النفاذ منه إلى ما وراءه بالعلم. وهذا العلم هو منهج يربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب ولهذا ورد في القرآن في أكثر من آية الاشارة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة متقابلين. فعالم الشهادة يقابل عالم الغيب مقابلة المحسوس للخفي والظاهر للباطن، قال تعالى : (آلم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون)[6]. وهذه الآية وأمثالها جعلت المفسرين يقفون وقفة متأنية عند تحليل عالم الغيب. فيقول الامام محمد عبده، بعد أن أكد أن الايمان بالغيب الذي هو عالم ما وراء المحسوس عن طريق الاستدلال الحسي الجامع بين الشهادة والغيب هو الايمان الهادي إلى حقيقة الكون والملائم لواقع هذا الكون، يقول : «وصاحب هذا الاعتقاد واقف على طريق الرشاد وقائم على أول النهج لا يحتاج إلا إلى من يدله على المسلك ويأخذ بيده نحو الغاية. فإن من يعتقد بأن وراء المحسوسات موجودات يصدق بها العقل وإن كان لا يأتي عليها الحس، إذا أقمت له الدليل على وجود فاطر السماوات والأرض المستعلي عن المادية ولواحقها المتصف بما وصف به

---

(5) الرحمن : 33.
(6) البقرة : 1 — 3.

نفسه على ألسنة رُسله سهل عليه التصديق، وخف عليه النظر في جلي المقدمات وخفيها»[7].

وقال العلامة اسماعيل حقي البروسوي : «والغيب ما غاب عن الحس والعقل غيبة كاملة بحيث لا يدرك بواحد منهما ابتداء بطريق البداهة، وهو قسمان : قسم لا دليل عليه وهو الذي أريد بقوله تعالى : «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو. وقسم نصب عليه دليله كوجود الخالق وصفاته وكالنبوة وما يتعلق بها، وكالبعث والنشور وقيام الناس ليوم الجزاء»[8].

الوجود كما يشير إلى ذلك القرآن منه ماهو ظاهر متاح للحس والمشاهدة ومنه ما هو خفي وباطن يمكن الاهتداء إليه بالاستدلال والتجربة والقياس، وهو ما يؤلف منهج النظر الذي دعا إليه القرآن مقترنا باستعراض مظاهر الطبيعة وأحوال النفس الانسانية ووقائع المجتمعات الانسانية.

والنظر كما نفهم من القرآن له طبيعة الفكر العلمي الدقيق. وبرغم تشديد القرآن على كون السنن الالهية (قوانين الظواهر الطبيعية والانسانية) لا تتبدل، وتأكيده لثبات النظام الكوني بشكل يمكن الفكر العلمي من اكتشاف تلك القوانين والتنبؤ بحوادثها في إطار ذلك الثبات، فقد ظل الفكر الكلامي لدواع جدلية يجد في ذلك الثبات واطراد السنن على نحو حتمي ما يتعارض مع المشيئة الالهية المطلقة. وكأن الارتجال المعجز هو المنهج الوحيد عند الله لتدبير هذا العالم، وهو موضوع الخلاف بين الكلاميين حول قضية الارادة الالهية، وهل تتعلق بالممكن فقط أم تتعلق بالممكن والممتنع المستحيل على حد سواء[9].

---

(7) أنظر تفسير (المنار) للشيخ محمد رشيد رضا. تفسير الآية.

(8) أنظر تفسير (روح البيان في تفسير القرآن) للبروسوى ج 32/5.

(9) أنظر فصل (مسائل الإرادة) عند الماتريدي في كتابه (التوحيد) ص 286.

يمكن الخلوص إذن إلى نظرة القرآن إلى الكون، وإلى حثه الانسان على اكتشافه عبر مظاهره المتعاقبة، والنظر إليه نظرا يخترق تلك الظواهر إلى ما وراءها من قوة عليا مكونة لها. لكن بما أن الظاهر معقد شديد التعقيد فمن الطبيعي أن تعقبه بالبحث العلمي التجريبي قد يطول جدا نظرا لشساعة المجال الطبيعي في كل مستوياته الفيزيائية والكيميائية والحيوية، بحيث يصبح الوقوف على حقائقه رهيناً بمستقبل بعيد، ولكنه مؤكد النتائج. وهذا سر تعليق القرآن مسألة الايمان القائم على العلم على تراخي الزمان واتساع الخبرة العلمية للانسان. قال تعالى : «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»[10].

من هذا المنظور القرآني نرى أن الاسلام جاء بواقعية منهجية تماشي طبيعة الكون، لأنها وحدها التي تستطيع هداية الانسان نحو خالقه بعد تجارب لا حصر لها، واكتشافات لا نهاية لآمادها. ولكنه لم يترك الانسان فريسة بين الشك واليقين، والايمان والكفر، بل أضاء له الطريق بالوحي وأرشده إلى الحقائق التي لن يكتشفها بالسرعة التي يؤملها لطفاً منه تعالى ورحمة بالانسان.

* * *

ذكرنا من قبل أن التفرقة بين عالم الواقع وعالم المثال تتم في ثلاثة مظاهر أو أبعاد، هي البعد المنهجي والبعد المعرفي والبعد الاخلاقي، وعندما ننظر في الاسلام عقيدة وشريعة، أي تصورا كونيا ونظاماً أخلاقيا واجتماعياً فإن أول ما يتبادر إلى الذهن عن موقع الاسلام بين هذين التصورين المتقابلين المثالية والواقعية أن الاسلام بعيد عن حقل المناهج ومذاهب الفكر. وأنه بوصفه دينا فهو لا يُعنى إلا بالجانب الأخلاقي والاجتماعي قبل غيره من الجوانب، وقلما يفكر أحد في أن للاسلام منهجا

(10) فصلت : 53.

متميزاً في النظر إلى الكون أو في تصوره أساساً. وقد مر القول في نظرة القرآن إلى الكون وفي جمعه بين عالمي الغيب والشهادة في المنهج الذي رسمه للعبور من الشهادة إلى الغيب ومن الواقع إلى ما فوق الواقع. وآن لنا أن ننظر في الجانب الأخلاقي والاجتماعي الذي يحدد موقع الاسلام من الواقعية والمثالية.

إن الاسلام كما يرفض الفصل بين عالمي المادة والروح، وبين الشهادة والغيب وبين الواقع والمثال يرفض بالأساس الفصل بين نوازع الانسان التي هي مزيج متكامل من مطالب المادة ومطالب الروح. فقد جاء الاسلام والأمم المتدينة وغير المتدينة تعيش اختلال التوازن بين المادية والروحانية. فقد كانت هناك أمم أو جماعات تؤمن بالنزعة الروحانية تميت أجسامها في سبيل إحياء أرواحها كما تعتقد، وكانت هناك أمم لا تعتقد بغير الوجود المادي والتهالك على مطالب المادة من الدهريين. وشاع بين تلك الأمم أن التدين على هذا النحو الأخير مظهر للرهبنة والزهادة والفقر والهروب من الحياة. فنفرت منه طائفة كبيرة لم تستطيع تجاهل رغباتها وحاجاتها. وشاع بين تلك الأمم أيضا أن الحياة إنما هي لذة ومتاع. فجاء الاسلام ليصحح النظر إلى واقع الانسان باعتباره مادة وروحا. فمادته من الأرض ومن مكونات الحياة فيها، ومن عناصرها. ولهذه العناصر سننها وقوانينها في التشكل والبقاء والنموّ والانحلال. وروحه من روح الله التي لا يطالها العلم ولا يصل إليها الادراك. قال تعالى : «إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»[11]، وقال تعالى أيضا : «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلًا»[12]. فالروح روح الله. ولا يعلم أحد سرها وحقيقتها. لأنها من وراء المادة وفوق المادة، غير أن القوام الأساسي لتجلي الروح هو

(11) سورة (ص) : 72/71.

(12) الاسراء : 85.

المادة، أي الحياة البيولوجية المعروفة بقوانينها ودوافعها وحاجاتها. فالانسان وحدة مؤلفة من الروح والمادة على هذا الازدواج أو الثنائية التي لا ينكرها إلا معاند. ففي الانسان ما يشاركه فيه عالم الحيوان المحض وفيه ما يشاركه فيه عالم المادة المحض. وفيه ما يتميز به عن هذين العالمين، وإذا أمعنا النظر فيمايبتغيه الانسان ويكلف به من إشباع الغرائز والشهوات، ويتمدح به كاسباً ويتنافس فيه طالباً، رأينا أن سائر الحيوان يفوقه في بعضه. فما من غريزة قد يتباهى بها إلا وفي الحيوان ما يماثلها على أكمل وجه أو أوفر قوة كالشهوة إلى الطعام والسفاد والرغبة في فراهة الجسم وكمال الأعضاء للبطش والقوة والغلبة. ففي الكلب والفرس والسبع وأضرابهما من الغرائز المشتركة بينها وبين الانسان ما يفوق ما عند الانسان منها. فهل تعد أكمل منه حين يتوفر لها من فراهة الجسم وقوة الأعضاء وشدة الشبق، والنهم في الأكل ما يفوق ما يتوافر للانسان من هذه الأسباب ؟ إن الانسان يدرك بالفطرة أنه أكمل منها وأسمى برغم كونه دونها في تلك الغرائز. ويدرك أن سموه عليها راجع إلى قدرته على التحكم في تلك الغرائز وكبح جماحها والتسامي بها والسيطرة على الطبيعة المادية في ذاته وفي خارج ذاته سيطرة تمكنه من تحقيق تكيف مستمر مع عالمه والتسامي بذاته. كما يشعر بالفطرة بحاجاته الروحية وسعادته النفسية في تحقيق تلك الحاجات فيشعر بالرضى والاطمئنان.

وعندما نقول إن شريعة الاسلام جاءت موافقة للفطرة فإنما يكون معنى ذلك أن هذه الشريعة تستجيب لكل مطالب الانسان المادية والروحية في توازن واعتدال. وإمعان النظر في الفطرة يوقفنا على حقيقتها، وهي نقطة التوازن بين هاتيك المطالب كلها، ماديها وروحيها، وذلك أن السعادة التي يسعى الانسان لتحقيقها إما أن تكون في الانسلاخ من المادية إلى الروحانية جملة واحدة، وهذه طريقة الزهد والتماوت والتصوف المغالي، وإما أن تكون في التخلي عن الروحانية والانغماس في المادية وحدها وهذه طريقة البهيمية العمياء. وإما أن تكون في التوسط بين الطريقتين بتهذيب

المطالب البهيمية الساكنة في الانسان والسموّ بالغرائز التي هي جزء لا يتجزأ من طبيعته إلى حيث تنسجم أو تتكامل مع مطالب الروح، وذلك عن طريقة المحاكاة لأفعال الروح وترويض الجسم على الامتثال والطاعات لضوابط الأخلاق وقيم الروح.

لقد جاء الاسلام بهذا المنهج الأخير فكان بذلك منهجا وسطا وإكمالًا للشرائع السابقة التي كانت شرائع ظرفية. ولو أن الاسلام كان متطرفاً إلى إحدى الجهتين : جهة الروح أو جهة المادة لاقتضى ذلك التطرف ضرورة العودة مرة أخرى إلى التوازن. أي لكان قد اقتضى بطبيعته المتطرفة نسخه بشريعة أخرى تقوم على التوسط بين الأمرين والتوازن بين الحالين. لأن في كل تطرف نحو أحد الطرفين شعوراً بتجاهل حقيقة الطرف الآخر، واجهاداً يستشعره الانسان ويجد فيه مشقة وعناء. فيتطلع بحكم حرمانه إلى إشباع حاجته التي عطلها التطرف فيعوض ذلك بضرب من الافتعال، أو يرتمي في أحضان تطرف آخر. لقد جاء الاسلام جامعاً بين مطالب المادة والروح واضعاً الانسان المسلم في نقطة الوسط بين تلك المطالب. قال تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا». وقد تأكدت هذه الوسطية بكمال الرسالة الالهية وبختم النبوة، وإعطاء العقل ما يستحقه من الاعتبار للقيام بدوره في مجال العلم وإكمال النقص وتحقيق المقاصد في ضوء ما رسمه الوحي. وبذلك لم يبق هنالك ما يقتضي نسخه أو إكماله بوحي جديد[13].

* * *

وإذا دققنا النظر في نظام الشريعة الاسلامية وجدناها تستجيب للفطرة الانسانية من جانب آخر وهو كون هذه الفطرة تميل بطبيعتها إلى استكمال المعرفة. وإلى السلوك وفق تلك المعرفة. فالانسان بفطرته نزاع

---

(13) أنظر توسيع هذه المسألة في بحثنا عن (وسطية الأمة الاسلامية) من الكتاب.

إلى المعرفة، والبحث عن العلل والأسباب والمقاصد التي هي أَوْلى من سواها في حياته، وأجدى عليه في الخضوع لها والانضباط معها. فالشريعة التي تقوم على الأوامر والنواهي من غير أصول أي تفسير في ضوء من نظام معرفي شامل عن الانسان، وعن ذاته ووجوده وعالمه وخالقه وعلاقته به وبمصيره هي شريعة ناقصة، كما أن الشريعة التي تكتفي بالأوامر والنواهي من غير تعليل لمقاصدها وإفساح المجال أمام المتعبد بها والقائم بنظامها للتجاوب معها وإعمال العقل في التفريع عليها وتنميتها هي شريعة ناقصة أيضا. أي أنها لن تكون نظاما شاملا قابلا لاستيعاب كل تطور وتجدد أو تغير. وإنما تكون قوة آمرة ناهية جامدة. لذلك جاء القرآن محققا لكمال الدين بهذا الاعتبار، فخاطب الانسان بالخطابين: الخطاب المعرفي النظري، والخطاب العملي الاخلاقي والتشريعي. فهو تارة يدعونا إلى العلم والتفقه والتدبر والتفكير، وهو تارة أخرى يدعونا إلى إتيان أعمال وترك أخرى محددا المقاصد والغايات.

والانسان بفطرته أيضا يحس بأن سعادته هي في التوافق مع الأحكام والقيم التي يدرك بعقله قيمتها ويشعر بأنها أفضل وأجدى من منظور عقله وتحليله. فهو يؤثرها على ما سواها. ويقدر على الاقتناع بها وإقناع الآخرين بها. ويشعر بأن شقاءه في الواقع إنما ينشأ عن تجاهل منطق العقل وصوت الضمير، أو عن إحباط ذلك التوافق المنشود، بين مطالبه وبين تلك القيم. ولذلك جاء الإسلام بالشريعة القابلة لمنطق العقل الجامعة بين تحسين العقل وتحسين الشرع، الموفقة بين القيم جميعها في إطار شامل من المعرفة للكون ولخالق الكون ولطبيعة الانسان المخاطب بهذه المعرفة.

فهناك توجيه واضح في القرآن وفي السنة النبوية إلى اعتبار مطالب الانسان مادية وروحية. وهناك توجيه واضح في القرآن إلى اعتبار الكون ظاهرة ملموسة ومحسوسة ولها قوانين أو سنن تسير عليها ولا تتخلف. وهناك توجيه قرآني للفكر يقوده إلى إدراك النظام المادي للكون وللطبيعة

القائم على الحساب والتقدير. وأنه مسخر للانسان. والتسخير هنا بالمعنيين العملي والمعرفي. فبوسع الانسان أن يعرف نظام الطبيعة لأنه متاح لعقله وتدبره، والاستدلال بالشاهد على الغائب وبالمحسوس على المعقول فيه، كما أنه بوسع الانسان أن يدرك أن كل شيء في نظام الطبيعة متكامل مع طبيعة الانسان مسخر لمنفعته. قال تعالى: «وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون. سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون. وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم. لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار. وكل في فلك يسبحون. وآية لهم أنا حملنا ذرياتهم في الفلك المشحون وخلقنا لهم من مثله ما يركبون. وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون إلا رحمة منا ومتاعاً إلى حين»(14).

وفي هذه الآيات الكريمة وفي نظائرنها وهي كثيرة في القرآن توجيه صريح للعقل نحو نظام الطبيعة وانتظامها الدالين على التقدير الدقيق وعلى التكامل مع خلق الانسان ووضعه الموضع الملائم الذي يمكنه من الانتفاع من كل ما هو مادي في الكون، وتسخيره لوجوده الطبيعي ولكمال انتفاعه منه، وإن هذا التسخير إن كان ينطوي على معنى كون الانسان هو في رتبة عليا بالنسبة لكل ما في الكون المادي فإنه ينطوي أيضا على إشعار الانسان أيضا بكون هذه المرتبة العليا تحمله أمانة سامية تتمثل في مسؤوليته عن إدراك أن نظام الكون دال على خالقه وتدبيره وربوبيته.

وإذا رجعنا إلى القرآن مرة أخرى وجدنا بياناً شافياً عن وضعية الانسان ومسؤوليته وعن استخلافه في الأرض وتكريمه وتفضيله على كثير من

(14) سورة يس: 43/33.

الخلق. وتسخير الكون الطبيعي له. فأدركنا من ذلك كله النظرة الشمولية للانسان التي يقوم على أساسها التكليف والتي جاءت الشريعة وافية بمقاصدها.

وقد أدرك الفكر الاسلامي هذه المرتبة الكونية للانسان عن طريق استلهام منهج القرآن واستقراء ظواهر الحياة الطبيعية. فالانسان نبات من حيث كونه ينمو ويتغذى وتتباعد أقطاره وتتحرك. وحيوان بهيمي من حيث كونه يحس ويتخيل ويشتهي. ونفس ناطقة من حيث كونه يدرك الأمور المرتبة بأسبابها وعللها ويميز بين المتفق والمختلف والممكن والممتنع ويستعمل الفكر ويجيب على حد السؤال. ونفس شوقية من حيث كونه يشتاق إلى الكمال ويقلق من النقص ويضيق بالقهر وينفر من القبح ويتوق إلى الجمال وإلى الحرية ويتطلع إلى النجاة وإلى السعادة. ونفس حِكمية من حيث كونه ينظر في الكون ويستنبط العلوم ويسبح في بحر المعارف ويهتدي بالاستدلال إلى معرفة الخالق ويشعر بالسعادة القصوى في اكتشاف الحقيقة وتحقيق التوحيد. ونفس نبوية من حيث كونه يتلقى الوحي من الملك ويَرِد عليه الوارد من الغيب وتنجلي له حقيقة الكون ويخاطب بالخطاب الالهي»[15].

وهذا التراتب الذي يتدرج بالانسان من الأدنى إلى الأعلى هو الذي جعله مكرما من ناحية ومسؤولا مؤتمنا من ناحية ثانية، لأن خصوصية الوضع الكوني اقتضت خصوصية التكليف بالعبودية على نحو متميز.

نظرة الاسلام إلى الكون ونظرته إلى الانسان. نظرة واحدة، تعتبر الكون والانسان متكاملين. وتعتبر الظاهر من الكون دالًا على الخفي منه، حتى إن الخفي بهذه الدلالة يصبح أقوى ظهورا في العقل من الظاهر نفسه (هو

(15) أنظر (روضة التعريف بالحب الشريف) لابن الخطيب. تحقيق محمد الكتاني ج 146/1.

الأول والآخر والظاهر والباطن)[16] فلا فصل بين المادي والروحي ولا فراغ فاصل بين الواقع والمثال، ولا فجوة بين الفكر والمادة. فالواقع نفسه متمم للفكر والفكر ملابس للواقع. فالمثال في الفكر والمثول في الواقع ينبعان من وحدة في الخلق والابداع. لا تفاوت بينها ولا انفصال إلا عند التجريد أو التحليل العقليين. هناك إذن وحدة في النظرة ووحدة في المنظور إليه ووحدة في الناظر.

* * *

وإذا كان التصور الاسلامي بهذا الشمول والاتساع والتطابق مع حقيقة الكون فهو التصور الواقعي، بمعنى التصور الأكثر تطابقاً مع واقع الأشياء، فمعناه أن شريعته تقوم على نفس الأسس من الشمول والتطابق مع فطرة الانسان. لأنها موضوعة لكائن روحي ومادي، كائن ذي غريزة وعقل وغرائز وأشواق. ونفس ناطقة ونفس حكمية. وقد جاءت الشريعة الإسلامية بالفعل وسطا في تحديد التكاليف معتدلة بين التحليل والتحريم مخففة لإعباء التكاليف الباهظة المعروفة في الشرائع السابقة. قال تعالى : «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم. فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون»[17].

أ ــ وأول مظاهر الواقعية الإسلامية في التشريع قيامها على مبدأ الاقتصاد في العمل، أي الاعتدال في التكاليف الشرعية ليظل المكلف شاعراً بتجدد الرغبة في الطاعة والنشاط إليها. قال بعض العلماء :

«اعلم أن أدوأ الداء في الطاعات ملالُ النفس، فإنها إن ملت لم تنتبه

(16) سورة الحديد : 3.
(17) سورة الأعراف : 157.

لصفة الخشوع، وكانت تلك المشاق خالية عن معنى العبادة وهو قوله ﷺ : إن لكل شيء شرة وإن لكل شرة فترة[18]. ولهذا السر كان أجر الحسنة عند اندراس الرسم بعملها وظهور التهاون فيها مُضَاعَفاً أضعافاً كثيرة، لأنها والحالة هذه لا تنبجس إلا من تنبه شديد وعزم أكيد. ولهذا جعل الشارع للطاعات قدرا كمقدار الدواء في حق المريض لا يزاد ولا ينقص. وأيضا فالمقصود هو تحصيل صفة الاحسان على وجه لا يفضي إلى إهمال الارتفاقات اللازمة ولا إلى غمط حق من الحقوق. وهو قول سلمان (ض) : إن لنفسك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا فصدقه النبي ﷺ وقول النبي أيضا : أنا أصوم وأفطر وأقوم وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني.

وأيضا فالمقصود من الطاعات هو استقامة النفس ودفع اعوجاجها، لا الاحصاء. فإنه كالمتعذر في حق الجمهور. وهو معنى قوله ﷺ استقيموا ولن تحصوا. وآتوا من الأعمال بما تطيقون. والاستقامة إنما تحصل بمقدار معين ينبه النفس لالتذاذها بلذات الملكية وتألمها من خسائس البهيمية، ويفطنها بكيفية انقياد البهيمية للملكية. فلو أنه أكثر منها اعتادتها النفس واستحلتها فلم تنتبه لثمرتها»[19].

ومن متممات الاعتدال في التكاليف الشرعية والاقتصاد في العبادة النهي عن الغلو في الدين والنهي عن التعقيد فيه والاسراف على النفس في تكليفها من المشاق في العبادة ما لم يأمر به الدين. وقد خاطب القرآن أهل الكتاب من المسرفين بقوله تعالى : «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا

---

(18) الشِرة (بكسر الشين) النشاط والقوة. وهي نقيض الفترة والحديث أخرجه الترمذي : فيض القدير ج/2 ص 5/2.

(19) حجة الله البالغة للدهلوي ج 21/2.

عن سواء السبيل»[20]. وقال ﷺ : «إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين»[21].

قال ابن تيمية : الغلو في الدين المنهى عنه في الحديث عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال، والغلو مجاوزة الحد. وروى أبو يعلى في مسنده عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان يقول : «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد عليهم فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات (رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم).

قال الامام الدهلوي : «**ومن المقاصد الجليلة في التشريع، سد باب التعمق في الدين** لئلا يعضوا عليها بنوا جذهم فيأتي مِن بَعدِهم قَومٌ فيظنون أنها من الطاعات السماوية المفروضة عليهم، ثم تأتي طبقة أخرى فيصير الظن عندهم يقيناً والمحتمل مطمأناً به، فيظل الدين محرفاً. وهو قوله تعالى : «رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم». وأيضا : فمن ظن نفسه ــ وإن أقر بخلاف ذلك من لسانه ــ أن الله لا يرضى إلا بتلك الطاعات الشاقة وأنه لو قصر في حقها فقد وقع بينه وبين تهذيب نفسه حجاب عظيم. وأنه فرط في جنب الله فإنه يؤاخذ بما ظن، ويطالب بالخروج عن التفريط في جنب الله حسب اعتقاده، فإذا قصر انقلبت علومه عليه ضارة مظلمة فلم تقبل طاعاته لهنة في نفسه، وهو قوله ﷺ : «إن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه». فلهذه المعاني عزم النبي ﷺ على أمته أن يقتصدوا في العمل، وأن لا يجاوزوا إلى حد يفضي إلى ملال واشتباه في الدين أو إهمال الارتفاقات[22]. وقد بين الرسول تلك المعاني تصريحاً أو تلويحاً في عدد الأحاديث، منها قوله ﷺ :

---

(20) سورة المائدة : 77.

(21) حديث صحيح أخرجه الامام أحمد والنسائي وابن ماجه. فيض القدير ج 125/3.

(22) حجة الله البالغة ج 22/2 وما بعدها.

ـــ «أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل»[23]. وذلك لأن إدامتها والمواظبة عليها آية كونه راغباً فيها.

ـــ «خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا»[24]. أي لا يترك الاثابة إلا عند ملالهم، فأطلق الملال مُشاكلة.

ـــ «إن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغَدوة والرَوحة وشيء من الدلجة»[25]. يعني خذوا طريق السداد وهي التوسط الذي يمكن مراعاته والمواظبة عليه.

والجدير بالذكر أن الامام الشاطبي قرر في كتابه (الاعتصام) أن البدعة في الدين إنما هي الطريقة المستحدثة في التعبد على سبيل اعتبارها من جملة التكاليف الشرعية فقال : «هي طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، ويقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه وأضاف : فلو كانت لا تضاهي الأمور المشروعة لم تكن بدعة لأنها تصير من باب الأفعال العادية[26].

ب ـــ وثاني مظاهر الواقعية الاسلامية في الشريعة **قيامها على مبدأ المرونة ومراعاة الضرورة والأخذ بالأيسر في كل تكاليف الدين**. فمن قواعد الشرع المقررة عند الفقهاء «أن المشقة تجلب التيسير». والمراد بالمشقة هنا المشقة التي تنفك عنها التكاليف الشرعية، أما المشقة التي تعتبر حتمية لتطبيق التكاليف كمشقة الجهاد وآلام تطبيق الحدود فلا أثر لها في جلب تيسير أو تخفيف. ومن مظاهر تطبيق هذه القاعدة الرخص الشرعية المعروفة في السفر والمرض ونحوهما كالتيمم بالنسبة لمن يجوز

---

(23) حديث أخرجه الشيخان. فيض القدير 165/1.

(24) حديث أخرجه الشيخان. فيض القدير 433/3.

(25) حديث أخرجه الامام أحمد والنسائي. فيض القدير 329/2.

(26) الاعتصام للشاطبي ج 37/1.

له، وجواز الافطار في رمضان مع وجوب القضاء، وفطر الحامل والمرضع أو الشيخ الهرم والتقصير في الصلاة إلى غير ذلك من الرخص. ومن أسباب رفع المشقة أنواع أخرى ذكرها الفقهاء كالاكراه والنسيان والجهل والعسر وعموم البلوى والنقص الطبيعي في المكلف أو الطارىء كالجنون أو الضعف لدى المرأة. ومن القواعد الشرعية أيضا الواردة في هذا السياق قاعدة «**إذا ضاق الأمر اتسع**» ومعناها إذا دعت الضرورة والمشقة إلى اتساع الأمر على المكلف فإنه يتسع إلى غاية زوال الضرورة والمشقة. انطلاقاً من قوله تعالى : «وإن كان ذو عسرة فنظره إلى ميسرة». ومن تلك القواعد : «**لا ضرر ولا ضرار**»، ولها تطبيقات في كثير من أبواب الاحكام الشرعية. ومنها قاعدة : «**الضرورات تبيح المحظورات**»[27].

وأهم مظهر لمبدأ المرونة في الشريعة الدال على واقعيتها كما ذكر ذلك الأستاذ القرضاوي أحكام الشريعة في التحليل والتحريم بعامة، فالاسلام لم يحرم شيئا يحتاج إليه الانسان في واقع حياته. كما لم يبح شيئا يضره في الواقع. ويتجلى ذلك في إباحة الطيبات وتحريم الخبائث، وفي إباحة تعدد الزوجات وإباحة الطلاق عند تعذر الوفاق. ومراعاة سنة التدرج والنزول عن المثل الأعلى إلى الواقع الأولي، وضرب لذلك أمثلة متعددة[28].

والمظهر الثالث للواقعية الاسلامية انطلاق أحكام الشريعة الاسلامية الاجتماعية والاقتصادية من مبدأ تكامل الفرد مع المجتمع. فلا فردية مطلقة ولا اجتماعية مطلقة. ومن المعلوم أن تطور الفكر السياسي والاجتماعي الغربي قد انتهى بعد تأرجحه بين (الفردية) وبين (الجماعية) إلى الباب المسدود. والأنظمة السياسية المعاصرة إما نظام (ليبرالي) يعطي الحق للفرد ليحقق ذاتيته ومصالحه في إطار المبادرة الحرة والحرية

---

(27) أنظر (القواعد الفقهية) للشيخ أحمد الزرقا. القواعد 20/18/17.

(28) الخصائص العامة للاسلام ص 160/وما بعدها.

الشخصية المقننة بمصالح الآخرين. وإما نظام (جماعي) اجتماعي (اشتراكي) يعطي الحق للمجتمع ليحقق توازن الجماعة في إطار تقنين مطلق للحريات الفردية، وتوجيه الاقتصادي على أساس تضييق نطاق المِلْكية الفردية.

إن مأساة المجتمعات المعاصرة (المتقدمة) هي أنها إما واقعة فريسة (ليبرالية) مستغلة مسترقة للانسان باسم الحرية الفردية. يتربع على رأس الهرم فيها من يملكون الثروات الضخمة ويوجهون الحكومات لتكريس الرأسمالية. واتساع نفوذها واستغلالها. وَإِمَّا أنها واقعة تحت نير الدولة المطلقة (الاشتراكية) أو (الشيوعية) التي لا تأبه للفرد ولا تعتبره كائناً حراً كريماً. وإنما تسترقه باسم المساواة المطلقة. وحيث إنه لابد من أداة لتحقيق ذلك فإن السلطة المؤقتة (وهي الدائمة بالفعل) لها الحق في تذويب كل الفوارق الطبقية. وتحقيق تكييف الانسان وكأنه رقم من الأرقام داخل مجموعة.

أما الاسلام فقد تميز في نظرته إلى المجتمع والفرد بالتوازن، فمكن الفرد من تحقيق ذاتيته. وخول المجتمع حق تقنين حرية الفرد لصالح الجماعة. وبذلك شد كل نشاط الفرد وجهوده إلى مصلحة المجتمع.

ولم يكتف الاسلام بجعل هذا المعنى مجرد قيمة أخلاقية منشودة، متروكة لمبادرات الأفراد واختيارهم. وإنما حصن ذلك تحصيناً تشريعياً وأخلاقياً كما قلنا.

ففي المستوى الأخلاقي دعا إلى اعتبار المجتمع المسلم مجتمع أخوة وتضامن وتكافل والتزام.

ونكتفي هنا بنصين من القرآن :

قال تعالى من سورة التوبة : «والمومنون والمومنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويوتون الزكاة ويطيعون

الله ورسوله، أولئك يرحمهم الله»[29].

وقال : «إنما المومنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم، واتقوا الله لعلكم ترحمون»[30].

ويعزز ذلك الحديث النبوي :

قال عليه السلام : «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[31].

وقال : «مثل المومنين في تواصلهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه. تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[32].

وقال : «ليس منا من لم يأمن جاره غوائله»[33].

ويخرج الاسلام إلى ميدان التطبيق فيقيم العبادات، ولو أنها جهد روحي شخصي مبذول لترويض النفس وتهذيبها، يقيم هذه العبادات على أساس جماعي. فصلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ. والصيام عبادة جماعية والزكاة عبادة اجتماعية، والحج عبادة جماعية.

ونأخذ الصلاة فنجدها عملًا وظيفياً مزدوجاً. **ترقية** للنفس المؤمنة. **وتحصيناً من الفحشاء والمنكر**. فإن لم يتهيأ للمؤمن ذلك فلا صلاة له. والفحشاء والمنكر عنوانان لكل الرذائل الاجتماعية.

«فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون».

---

(29) سورة التوبة : 71.

(30) سورة الحجرات : 10.

(31) أخرجه الشيخان والامام أحمد وغيرهم عن أنس بن مالك : فيض القدير ج 443/6.

(32) أخرجه مسلم والامام أحمد عن النعمان بن بشير. فيض القدير ج 514/5.

(33) ورد الحديث بلفظ آخر وهو ليس المؤمن الذي لا يأمن جاره بوائقه. أخرجه الطبراني. فيض القدير ج 360/5.

وفي الصلاة يتعلم المسلم الانتظام مع الزمن. والشعور الدقيق بمراحله. كما يتعلم الاتباع والخضوع للامام والانتظام في حركاته وسكناته ودعاء قلبه مع الجماعة. متجاوزاً كل الفروق والاعتبارات المادية. ولا يفرغ من الصلاة حتى يعلن بَذْلَ السلام للآخرين. أي السلام بالمعنى الدقيق. وهو مناف للغل والحقد والعداء والحرب. ولذلك كانت الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر.

وقس سائر العبادات في الاسلام على هذا الأساس **الاجتماعي ــ الفردي** في نفس الوقت.

ولا يكتفي الاسلام بتحديد العبادة في نطاق الصلاة والصوم والزكاة والحج. بل يعتبر كل عمل خير ينفع به المسلم قومه وأسرته عبادة. حتى إن إماطة الأذى عن الطريق عبادة. أو شعبة من شعب الايمان.

ولا يكتفي الاسلام بذلك، بل ينظر إلى ظاهرة الشد والجذب والصراع بين طبيعة الخير وطبيعة الشر داخل الاجتماع الانساني، فيحمل الجميع تبعة الجميع. أي يلزم الفرد والمجتمع بضرورة دفع الشر واجتلاب الخير. «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله»[34].

واعتبر إمكان التغيير للوضع أو للأوضاع الفاسدة داخل المجتمع رهيناً بإرادة الأفراد أنفسهم. «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»[35].

وبذلك نظر نظرة واقعية إلى علاقة الفرد بالجماعة ونظم تلك العلاقة في مجال القيم والعبادات. أما في مجال الحقوق والمعاملات فهناك شيء كثير.

---

(34) آل عمران : 10.

(35) سورة الرعد : 11.

وأهم مظهر لذلك هو الجانب الاقتصادي.

إن النظام الاقتصادي، وبيان حقوق الفرد داخله، هو قوام الحياة الانسانية. وهذا النظام هو الذي تتجلى فيه الواقعية أو نظرة الاسلام إلى الانسان بكل ما ينطوي عليه من رغبات وغرائز ونزعات روحية ومادية.

ومبادىء الاسلام في المجال الاقتصادي نجملها كما يلي :

1) إن الحق المادي لا يثبت إلا بإثبات الشارع له، أي المشرع وهو الله وحده. والرسول مبلغ عن ربه فيه، وعامة المسلمين من علماء وولاة أمور مجتهدون في تطبيق ذلك حسب الظروف والأحوال. فليست القوة هي سبب التملك، وليست الحيازة بالقوة هي مبعث التملك. كما يقع في مجتمع الغاب، أو المجتمع الرأسمالي. ذلك أن الشرع وحده يحلل ويحرم. وبما أن الله هو المالك الحقيقي فالمال مال الله، يخوله من يشاء استخلافاً، لا غير. «وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه»(36). وهذا هو أصل النظرية العامة عن طبيعة التملك.

2) الإقرار بالمِلْكية الفردية في هذا النطاق. بشرط أن يكون الكسب من طريق مشروع (حلال) مع مراعاة الصالح العام، وأداء حق الله فيه. وهذه نظرة واقعية نزلت بالأصل إلى واقع الانسان فجعلته يملك، ومن حقه أن يملك ما يشاء بشروط.

3) النهي عن أكل أموال الناس بالباطل. فمال الغير ثابت له، ولا يحل لأحد أخذه بغير سبب موجب لنزع المِلكية. وهذا تحصين لحق الملكية.

4) فإذَا حق للانسان أن يملك، فله أن يتوسل إلى ذلك بالوسائل المشروعة. وهو ما نسميه (وسائل المِلْكية والكسب) وهي العمل. والعمل وحده، ومظاهره مختلفة. من عمل للغير بأجرة أو عمل للنفس من تجارة وصناعة وزراعة، وسواء كان ذلك باليد أو بالآلة.

---

(36) سورة الحديد : 7.

5) فإذا جاز للانسان أن يملك ويتوسل إلى الكسب والامتلاك. جاز له أن يستثمر ما يملك ويفوته ويتصرف فيه، ولكن بشروط أيضا.

ومن هنا حرم الاسلام **الرّبا والكنز والاحتكار**، وتلك هي الشروط التي تحد من جشع صاحب المال. فتجعل من ثروته سبباً لنموها من غير عمل مبذول كالتجارة. وإنما تنمو بذاتها مع عامل الزمن. بل حرم تصريف المال في طبقة محدودة. وضرب لنا المثل من موقف يعتبر مثالًا يحتذى. قال تعالى : «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم»[37].

6) فإذا جاز لِلانسان أن يملك وجاز له أن يتوسل إلى الكسب، واستثمار المال، من غير لجوء إلى الوسائل الضارة بالمجتمع كالرّبا والاحتكار جاز له أن يعطي ويهدي ويوصي بما يملك في حدود الثلث، لا غير. من غير استعمال ذلك العطاء والاهداء في سبيل غير مشروع كالتبذير في الشهوات والفساد كالرشوة وشراء الضمائر.

7) فإذا تحقق ذلك وجب النظر إلى حقوق المجتمع فيما يملك الإنسان وهو الزكاة. فإذا لم تف الزكاة بما يجب من سَدِّ حاجة الفقير والعاجز والمحتاج وجب أن يؤخذ من أموال الأغنياء ما يفي بذلك، أو بما يفي بحاجة المجتمع إلى الأمن والدفاع، ومواجهة الكوارث الطبيعية كالزلازل وغيرها.

8) فإذا تحقق ذلك وجب استثناء ما به قوام حياة الجماعة من الأشياء المستهلكة يومياً، وجعلها خارج نطاق الاستغلال الفردي، بل تؤمم وتقوم الملكية على إتاحتها للجميع. باعتبار الجميع شركاء فيها شركة طبيعية، وذلك ما عناه الرسول بقوله : الناس شركاء في ثلاث : (الماء والكلأ والنار) وهو ما يمكن أن نسميه **اليوم الطاقة والمرافق العامة**.

---

(37) سورة الحشر : 7.

هكذا حقق التشريع الإسلامي التوازن بين مطالب الفرد، وبين مطالب المجتمع في مجال الحياة المادية. فلا هو أنكر على الإنسان حقه في التملك وهي غريزة من غرائزه. ولا هو ترك لهذه الغريزة المجال المفتوح للاستبداد والأثرة. وبذلك نظر نظرة واقعية إلى طبيعة العلاقة بين الانسان وواقعه المادي والطبيعي.

* * *

وبعد، فإننا نود أن نختم هذا الفصل بالنظر إلى واقعية الاسلام من منظور الاسلام نفسه حين اعتبر الدين الإسلامي دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها. أي الدين الذي يتجاوب مع الطبيعة السليمة للانسان حين يتوازن تكوينه النفسي والعقلي والروحي والمادي. قال تعالى : «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها. لا تبديل لخلق الله. ذلك الدين القيّم»(38).

وإذا كان بعض المفسرين قد قصر معنى الدين في هذه الآية على العقيدة، فإنني لا أرى مُبرراً هنا لفصل الدين عن كل ما قام عليه من أحكام وتشريعات ومبادئ أخلاقية. قال الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور يحلل (الفطْرة) في سياق الآية :(39)

الفطرة ما فطر أي خلق عليه الانسان ظاهراً أو باطناً، أي جسداً أو عقلًا، فسير الانسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلاف الفطرة، وعمل الانسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة اتنتاج الشيء من غير سببه سمِّيَ هذا الاستنتاج في عِلْم

(38) سورة الروم : 30.

(39) أنظر أصول النظام الاجتماعي في الإسلام للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص 16/15.

الجدل بفساد الوضع. خلاف الفطرة العقلية. والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسطائيين ثبوتها خلاف الفطرة العقلية.

«فوصف الاسلام بالفطرة لا يقصد به الفطرة الظاهرية الجسدية. لأن الاسلام عقائد وتشريعات. وكلها مدركة بالعقل، وإنما المقصود أنه الفطرة الباطنية العقلية. وفي إضافة الفطرة إلى اسم الله تعالى في قوله : «فطرة الله» معنى من التشريف يؤذن بأنها فطرة سامية كالاضافة في قوله تعالى «صبغة الله». وإذ قد كانت المخلوقات كلها من صنع الله فإضافة بعضها إلى الله ما قصد به إلا الإيماء إلى تشريفه».

«ومعنى وصف الاسلام في الآية بالفطرة أنه جار على ما فطر عليه البشر عقلًا فهو مقصود بالفطرة. فلأجل تلبسه بدلائل الفطرة أطلق عليه لفظ الفطرة كأنه هو الفطرة نفسها كما يقال فلان عدل.

فقد استبان أن الآية تدل على أن جميع أصول الاسلام وقواعده تنفجر من ينبوع معنى الفطرة، والإحاطة بذلك ليست إلا لعلام الغيوب، ولكن حظنا من ذلك ملاحظة أمثلة منها جامعة، والاهتداء بأشعة وصلت إلينا من منافذها الواسعة، لنتدبر فيما وقع تعيينه من قبل الشارع. ونقيس عليه ما أشبهه في حكمه. وتفصيل ذلك فيما يأتي».

«ثم إن الحكمة في أن جعل الله تعالى دين الاسلام الفطرة أنه لما أراد جعله ديناً عاماً لسائر البشر، دائماً، إلى انقضاء هذا العالم، جعله مساوقاً للفطرة المتقررة في نفوس سائر البشر لتكون الجامعة العامة للبشر مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم وهو وصف الفطرة، لأن شعوب البشر — وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد والمشارب والتعاليم — لا يمكن جمعهم جمعاً عملياً غير وهمي في جامعة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئاً مرتكزاً في سائر النفوس، وقدراً مشتركاً بينهم لا يتخلف ولا يختلف، فذلك ضمان لانتفاء الغواية عن أتباعه وأمته، بحيث لو انحرفوا عنه انحرافاً قليلًا لا يلبثون أن يراجعوه ويهتدوا إلى إقامته».

«وصف الاسلام بأنه الفطرة أنبأنا بأن الفطرة تهتدي إلى أصوله وتطمئن إلى شرائعه. والعاقل يعلم أن من قضايا الفطرة ما هو بديهي أو واضح للمتأمل، ومنها ما هو خفي عن المدركات. ومنها ما تضاءل في النفوس لما غشيها من سلطان الأهواء النفسية والعادات الذميمة والأخطاء النظرية. على أن العقلاء متفاوتون في إدراك الواضح على قدر القرائح والعلوم. فكانت الفطرة محتاجة إلى تنبيه معصوم عن الخطأ في تعريف قضايا ومواقع دلالتها وهو التنبيه المتلقي من الوحي الالهي ليعصم الفطرة من الميل عن الجادة القويمة»[40].

هذه التحليلات تدلنا على واقعية الاسلام من حيث كونه جاء لتحقيق الوسطية التي هي موضع التوازن بين التطرف نحو المادية، أو التطرف نحو الروحانية. ومن أجل هذه الواقعية التي هي في بعدها النفسي متطابقة مع الفطرة. وفي بعدها السلوكي مشدودة إلى التوسط بين الغلو إلى هنا أو الغلو إلى هناك. من أجل هذه الواقعية كان الاسلام ديناً عاماً خالداً ناسخاً لما سبقه من الديانات التي لم يوصف أي منها بكونه دين الفطرة، أو بكونه كان عاماً وخاتماً.

ومن عموميته وواقعيته وفطريته كانت أصول أحكامه كلها قائمة على تعليل يقنع العقل ويستميل النفس. وقام اجتهاد الفقهاء على مراعاة مقاصد الشريعة العليا، فكانوا يعملون بالقواعد الظاهرة المضبوطة الصالحة لأن تكون قواعد للتشريع. فكان من تلك الأصول القياس والاستدلال بالاستصحاب وبالاستحسان والأخذ بالذرائع فتحاً وسداً. والعمل بالعادة وبالعرف[41].

ونريد أن نختم هذا العرض بفكرة عامة عن الجمع بين الواقعية والمثالية

(40) المرجع السابق. ص 17 وما بعدها.

(41) أنظر هذه المفاهيم والقواعد في (الإحكام في أصول الأحكام) للآمدي.

في الدين الاسلامي من وجهة نظر أحد العلماء والمفكرين. قال الامام فخر الدين الرازي :

«كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته، والخير من أجل أن يعمل به. وجوهر الخلقة (الجسم) عار عن هذين الكمالين، ولا يمكنه اكتسابهما إلا بواسطة هذا البدن. فصار تخليق هذا البدن (وهو منقسم بطبيعته إلى روح وجسم) مطلوبا لتحلية النفس بالحكمة، وهي الجمع بين العلم والعمل. علم الحق والعمل بمقتضى الخير»[42].

فالتوجه إلى المعرفة لعلم الحق مطلب مثالي، والتوجه إلى الترويض العملي باكتساب الأفعال الخيرة مطلب واقعي.

وشريعة الاسلام قائمة على الامرين، الايمان والعمل. العقيدة والسلوك المعرفة والتطبيق.

ومن ثم لا يمكن اعتبارها واقعية مادية فقط من غير مثال، ولا التزام بمبدإ وبحقيقة من الحقائق. كما لا يمكن اعتبارها مثالية مجردة، من غير التزام بواقع مادي متحرك مؤثر ومتأثر.

وهذه شريعة الاسلام بين الأديان والمذاهب. وهي التي تجعله البديل الوحيد لكل مذهب متطرف في المادية أو المثالية انتهى بالناس اليوم إلى طريقه المسدود.

---

(42) مفاتيح الغيب للرآري ج 13/1.

وسطية الأمة الاسلامية (*)

للحديث عن الأمة الاسلامية مجالان اثنان : أحدهما هو مجال النظرية المؤسِسة أو المنهج الاسلامي للحياة الانسانية. والآخر هو الإنجاز التاريخي أو التحقيق العَمَلي لهذا المنهج. حسب ما أتيح له من أسباب وعوامل. فالحديث عن أمة إسلامية ليس من باب الحديث عن تجربة تاريخية لأمة لم تندفع في مسالك التاريخ إلا بباعث من عصبية أو أغراض توسعية، أو بدوافع مادية، لأن الأمة الاسلامية أمة أنشأها منهج إلٰهي. ولم يلتحق مُبَلِّغ هذا المنهج عن ربه بالرفيق الأعلى إلا وقد رسم الاتجاه العام للحركة التاريخية للاسلام، وكملت الرسالة ونهض بإنجازها من نهض من كبار الصحابة. بحيث لم يمض عقدان من السنين على هذا الاكمال للرسالة حتى كانت الدولة الاسلامية حقيقة من حقائق التاريخ.

كما أن الحديث عن الأمة الاسلامية ليس من باب الحديث عن نظرية طوباوية تتغذى بالخيال، ويعلو بها الفِكر إلى عوالِم الفلسفة والتجريد. لأن الأمة الاسلامية حقيقة من حقائق التاريخ التي ينفعل بها التاريخ البشري منذ ألف وأربعمائة سنة، وظاهرة من ظواهره الكبرى التي لا يمكن فهم التاريخ البشري خلال الأربعة عشر قرنا الأخيرة بدونها أو بعزلها عن تياره الكبير.

(*) ألقيت هذا الموضوع كدرس ديني أمام جلالة الملك الحسن الثاني ضمن الدروس الرمضانية بتاريخ 15 رمضان 1402 = 82/7/7.

وهكذا يلتحم المنهج والواقع معا في نسج ظاهرة الأمة الاسلامية نسجا محكماً. لا سبيل إلى الغض من شأن أحد طرفيه أو تجاهلهما.

ويشاء ربك أن يتحرك التاريخ الاسلامي بهذه الأمة التي أخرجت للناس لتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، فيدخل المنهج ميدان التجربة ويعطي النتائج الباهرة. تتحد العقيدة بالسلوك ويمتزج المنهج بالعمل في فترات وأحقاب. فإذا القوة والتقدم والازدهار. ويتراخى ما بينهما فإذا التدهور والجمود، وتبقى حتى في عصور التدهور والضعف أو الجمود نبضات ذلك القلب الكبير داخل كيان العالم الاسلامي تُمِده بالقوة الروحية والمناعة النفسية الجبارة التي يحار في تفسيرها أو يتخبط في تأويلها المغرمون بفلسفة التاريخ.

فقد انتهت المجتمعات الاسلامية في أوائل القرن التاسع عشر وعلى امتداده حتى بداية العشرين إلى نهاية حركة الجزر أو الضعف، فالمسلمون منذ ذلك الحين يتلقون الضربات تلو الضربات، وتداهمهم النكبات تلو النكبات، وقد أصابهم من الأدواء والأمراض خلال القرون القليلة قبل ذلك ما أصابهم مما كان بعضه كافياً للقضاء على دولة الرومان الشرقية أو دولتهم الغربية، وكان بعضه كافياً للقضاء على دول وامبراطوريات شتى عبر التاريخ. وكما يقول أحد المفكرين : «إننا لا نعرف من المؤرخين من يستغرب مصاب الاسلام بعد ما تلقاهُ من الضربات منذ القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر للميلاد، وانما الغريب عندهم هو تلك القوة المنيعة التي صابر بها الكوارث والشدائد زهاء تسعة قرون، ولم يزل بعدها وحدة انسانية هائلة، تتخذ مكانها بين هيآت الأمم. وتحسب لها الدول الكبرى حسابها متفرقة. فكيف بها متحدة مجتمعة متضامنة»(1).

ويقر المؤرخ الأوروبي بهذه الحقيقة ويعزوها إلى حيوية الدين الاسلامي حينا وإلى عوامل قومية وتاريخية حيناً آخر.. ولكننا نقول : إننا مع العالم

(1) العقاد : الاسلام في القرن العشرين : ط/دار الكتب الحديثة. ص 36.

الاسلامي في القديم والحديث إزاء قوميات وشعوب اسلامية. لا أمام قومية واحدة وشعب اسلامي واحد، بحيث نعزو صموده وبقاءه إلى ميراثه القومي أو قوته أو عوامل بيئته وموقعه الجغرافي، بحيث نفسر هذا الصمود تفسيراً مادياً ملموساً. بل اننا أمام شعوب وقوميات متعددة متغايرة الطبع والمزاج والتقاليد واللغات، وشعوب تصدر في سياستها ومواقفها منذ كانت حتى اليوم عن دوافع قريبة وبعيدة. فأما القريب منها فهو مصالحها الاقتصادية والاجتماعية والقومية وظروفها مع حلفائها وأعدائها على المستوى الاقليمي. وأما البعيدة منها فشيء يسدل عليه الستار عادة في بحث الباحثين وتفسير المفسرين، وهو عامل الاسلام في توجيهها وتسديد هذا التوجيه.

فإذا اكتسبت هذه الشعوب صفة المناعة والصمود عبر التاريخ الطويل ثم تحقق لها الانبعاث بسبب مؤثرات مشتركة، وحركات فكرية مشتركة ثم واجهها خصومها وأعداؤها واضعين في حسابهم كل تقدير لفاعلية وحدتها الروحية وتضامنها الديني، أفلا يتعين، تعليل تلك المناعة والصمود وهذا الانبعاث واليقظة اللذين تعرفهما اليوم شعوب الاسلام بالصفة المشتركة بينهما جميعاً وهي الاسلام ؟؟

* * *

لقد استعاد المسلمون وعيهم بذاتهم بدخولهم عالم العصور الحديثة لعدة أسباب يتقدمها سببان رئيسيان :

أولهما ــ عامل التجديد الديني الذي نهضت به طائفة من العلماء المجددين والمصلحين المفكرين المسلمين. وذلك ضمن حركة التجديد الديني التي ما فتئت تتوالى حلقاته على رؤوس القرون أو المئين. يتلقاها الخلف عن السلف من غير انقطاع.

وثانيهما ــ عامل الغزو الأوروبي الذي طوق العالم الاسلامي عسكرياً منذ بداية القرن الماضي إلى الربع الأول من هذا القرن، حيث لم

يبق هنالك قطر اسلامي إلا وقد عرف الوقوع تحت السيطرة لدولة من الدول الأوروبية الكبرى.

وقد نتج عن هذا التطويق الاستعماري تأثير فكري وحضاري واجتماعي عميق الغور، لأن الغرب الذي غَزَا العالم الاسلامي لم يظل جيوشاً خارج الأسوار، ولا هو اكتفى بالهيمنة العسكرية والسياسية والادارية وما في حكمها، وانما ساور النفوس، وداخل العقول، وأسس مؤسسات فكرية وثقافية داخل المجتمع الاسلامي حتى إذا أمسك ببعض أزمة العقول في هذه المجتمعات، وآنس منها الانسياق لفكره وحضارته أطلق لها العنان لتتابع السير وفق انبعاثها التلقائي ونزوعها (الاستغرابي).

وكانت حركة التجديد الديني التي لم تفتر بين المسلمين قد أخذت بمنطلق العصر والتاريخ الحديث عند طائفة من أعلام التجديد في كل قطر اسلامي ما بين المغرب وشرقي آسيا. فأخذت تحدث تأثيرها العميق وإن لدى طائفة محدودة من المثقفين المستنيرين بنور الشريعة والعقل، بينما أخذت عندَ بعض العلماء صورة حركة سلفية لم تضف جديدا إلى تلك الحركات الدينية القديمة. ولم تأخذ بمنطق العصر.

والتقي تأثير التجديد الديني والانبعاث الاسلامي في مجتمعاتنا بكلا نوعيه بتأثير الغزو الحضاري والثقافي الغربي التقاء صراع وصدام. لأن أحدهما يدعو إلى الأصالة واستعادة الهوية الحَضارية والثقافية. والآخر يدعو إلى التبعية والانصهار فيما يُدعى بالحضارة العالمية أو الكونية، التي شيدها الغرب وأقام دعائمها، ووضع مناهجها وأثراها بالآلات العجيبة والاختراع المثير. لتيسير ظروف العيش وتذليل قوى الطبيعة.

ولم يكن بد من خوض الشعوب الاسلامية للجولة الأولى، وهي تحرير بلادها من الاحتلال الأجنبي، ومن تحقيق الاستقلال، ومن بناء سياستها الوطنية على تحرير نفسها من آثار ذلك الاستعمار، في جميع المستويات.

وقد كلل جهاد المجاهدين في ميادين المقاومة والتحرير بالظفر والانتصار. واستعادت البلاد الاسلامية استقلالها وحريتها خلال ربع قرن. وما تزال تخوض معركة التحرر من التخلف وعقابيل التبعية للمستعمر مما لا داعي إلى ذكره.

ولكن الجولة الثانية التي تنتظرها أمتنا الاسلامية ــ وهي الجهاد الأكبر ــ هي جولة التحرر من عقدة تهيمن عليها، ومن شعور مزمن بنقصها وضعفها في المجال الحضاري العام، إلى جانب غيابها عن الاسهام في رَكْب التقدم الانساني في مجالات العلم والاختراع والتنظيم. فالأمة الاسلامية غنية غنى بشريا يكاد يشكل على أقل تقدير ربع سكان المعمور. والأمة الإسلامية تستوطن جغرافيا حزام الكرة الأرضية من غير أن يقع فيما بينها كيان أجنبي على الاسلام، من المشرق إلى المغرب، وتقدر مُدخراتها في الثروات الطبيعية بما لا يحصى، ولا يستغني عنه العالم ولا حضارة العالم. وأمة الاسلام من ورائها تاريخ مشرق متجانس متضامن، حقق الوحدة السياسية بين هذه الشعوب حينا، ثم أتاح لها بعد زوال هذه الوحدة السياسية الوحدة الحضارية والروحية والثقافية التي تنزل كل سياسة واقتصاد عندها. فأي ثراء كهذا في التاريخ بين الماضي والحاضر والمستقبل، لو استطاعت الأمة الاسلامية أن تستعيد حركتها التاريخية بين أمم العالم، وإيمانها بذاتها بين أمم العالم.

أفلا يجوز، ونحن نتحدث عن الدور القيادي للاسلام، وفي عالم مرتبك فقد توازنه الاخلاقي، أو عن الدور القيادي للأمة الاسلامية وما يمكن أن تضطلع به من توازن وتصحيح أخلاقي، أفلا يجوز أن يكون الموضوع الأكثر أهمية اليوم هو تحديد الرسالة التي أناطها الاسلام بأمته. وذلك عندما قال تعالى :

(كنتم خير أمة أخرجت للناس). الآية. أو عندما قال : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا)... الآية.

إن المنعطف التاريخي الدقيق الذي تمر منه الأمة الاسلامية حالياً يلج بها كل يوم مضايق الاختيار الحاسم. ويضطرها إلى تبين مسالك ذلك الاختيار وتبعاته.

واختيار مفهوم الأمة الاسلامية مقصود لذاته. ولاسيما بعد أن أثيرت حوله الضوضاء الفكرية والإيديولوجية التي جعلته يتراجع في أذهان المسلمين وعقول شبيبتهم لتحل محله مفاهيم قومية عرقية أو مفاهيم لا دينية ماضية في طريق التجزئة لهذه الأمة الاسلامية على نحو ما هو معلوم.

في هذه المرحلة الدقيقة يحسن الالحاح على مفهوم الأمة الاسلامية استبقاء له وسبط التيارات. وتجلية لأبعاده وتعميق الاحساس به. وهي مناسبة ما أحوج المسلمين فيها إلى أن يَعُودوا إلى القرآن ليستجلوا مفهوم الأمة الاسلامية ويستلهموا منه التوجيه والرسالة والمنهج.

* * *

لقد نزل القرآن الكريم متضمنا الدين الذي ارتضاه الله للانسانية جمعاء. وهو الاسلام. وانطلقت ببعثة رسول الله ﷺ رسالة بناء المجتمع الانساني. على أساس جديد، فكان من الطبيعي أن يوجه القرآن من يخاطبهم إلى إدراك معنى هذا المجتمع الجديد الذي يدعو إليه الدين، وكان من الطبيعي أيضا أن يُكَوِّن لدى المؤمنين وعيا جديدا بحقيقة الاجتماع الانساني الذي هم مدعوون إلى تحقيقه والاسهام فيه والحفاظ عليه.

لهذا نجد الاشارة المتكررة إلى معنى الأمة في الخطاب القرآني بالرغم من كون لفظ (الأمة) جاء في سياق النص القرآني دالًا على معان متعددة، من باب الاشتراك اللفظي المعروف في اللغة العربية. ولكن التركيز على معنى الأمة باعتبارها الجماعة الانسانية المتبعة لشريعة الله القائمة بعبادته المُحَكِّمة لكتابه، هو الأمر الأكثر وضوحاً في الآيات التي تشير إلى الأمة الاسلامية.

لهذا يمكن القول منذ البِداية أن القرآن الكريم أنشأ مفهوماً محدداً لمعنى الأمة. كان لابد من الالحاح عليه لأن إنشاء وعي ديني بحقيقة الأمة خطوة أساسية إلى إنشاء أمة اسلامية.

وعندما تحدث القرآن أو أشار إلى معنى الأمة لم ينطلق من حاجة سياسية محلية أو اقليمية أو قومية مؤقتة عرفتها الجزيرة العربية يومئذ، أي لم يحدد مفهوم الأمة على أساس عرقي أو قومي أو اقليمي جغرافي. لأنه لو كان انطلق من هذه الحدود والدوافع القريبة الملابسة للمجتمع الذي خرجت منه الأمة الاسلامية لظل الدين ديناً قومياً كما وقع لليهودية التي جاءت لتحرير بني اسرائيل من سلطان الفراعنة الغاشم. بل نلاحظ أكثر من هذا أن الاسلام لم ينطلق من مبدأ مقاومة أية سلطة سياسية قائمة بعينها يومئذ. وكان يتوجه إليها بالخطاب. كما وقع لموسى وعيسى عليهما السلام. بل انطلق من خطاب الأديان كلها والعقائد كلها والمجتمعات الانسانية كلها.

وهذه هي الخطوة الثانية التي خطاها إلى إنشاء أمة اسلامية. فهو لم ينطلق من فكر (وضعي) أرضي، تتحكم فيه المصلحة الظرفية للمجتمع الذي ظهر فيه. وإنما هو خطاب شامل يعتبر تعدد الشعوب والقبائل ظاهرة وظيفية للتعارف بين هذه الشعوب والأجناس، وأن الله قضى بذلك التعدد إظهارا لآياته في تعدد الألسنة والألوان واختلاف اللغات والحضارات عبر الأزمان.

«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[2].

وقد قام التأكيد القرآني على حقيقة أساسية. هي أن تصنيف الشعوب والتقسيم للأمم على أساس التفاوت فيما بينها وتفارطها عبر التاريخ متميزة

---

(2) الحجرات : 13.

عن بعضها بالأصول والسلالات أو بالامجاد والحضارات لا معنى له إلا أن يكون مُعَزَّزاً بمنهج إلهي أو وضعي يحدد الرؤية الشاملة للأمة في معترك الاجتماع الانساني والحضاري، ويظهر على أخلاقها. فالأمة في القرآن هي مجتمع متماسك توحده عقيدة من العقائد، ومن شأن المنهج الذي تحدده العقيدة أن يحقق الوحدة الوجدانية والعقلية. وقد يقع الخلاف في ناحية من نواحي التطبيق أو الممارسة. ولكن لا يجوز أن يقع الخلاف في المنهج الكلي. أي الدين. إلا إن آذن الأمر بالانحلال والفرقة التي لا اجتماع بعدها. وقد خاطب القرآن سيدنا محمد ﷺ مباشرة وأمته بالتبعية تحذيراً من الوقوع في مثل ما وقعت فيه أمم سابقة.

فقال الله تعالى :

«واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا. واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً». إلى أن قال : «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم»[3].

لقد وردت كلمة (الأمة) في القرآن دالة على معان متعددة ويمكن ملاحظة ورودها دالة على ثلاثة معان أساسية يفضي بعضها إلى البعض. أو يترتب كل لاحق منها على سابق.

المعنى الأول : الأمة بمعنى الجماعة أي مطلق الجماعة. ومن ذلك قوله تعالى : ولما ورد ماء مدين وجد عليه **أمة** من الناس يسقون[4]. وإذا قالت **أمة** منهم لم تعظون قوماً، الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً[5]. «وممن خلقنا **أمة** يهدون إلى الحق وبه يعدلون»[6].

(3) آل عمران : 103.
(4) القصص : 23.
(5) الأعراف : 164.
(6) الأعراف : 181.

وإن كان المفسرون يعتبرون أن الجماعة لا تأخذ اسم **أمة** إلا إذا تحقق نوع من الاشتراك فيما بينها بمعنى من المعاني. ومن هنا قال الراغب الاصفهاني (م — 502) في كتابه (المفردات في غريب القرآن) : الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما، فإما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، وسواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً.

المعنى الثاني : الأمة بمعنى الجماعة المؤتلفة حول معتقدات تجمعها، المتحدة على انتهاج نهج واحد وضعي أو سماوي، قال تعالى :

«لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم **أمة** واحدة»[7].

«ولو شاء ربك لجعل الناس **أمة** واحدة. ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك»[8].

«ولكل **أمة** رسول. فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون»[9].

المعنى الثالث : مفهوم للأمة أوسع، يطلق على الأمة الآخذة بالهداية الالهية المتقيدة بشريعة من شرائع السماء. أو على الأمم المتروكة في حال فترة وفطرة. غير أن أغلب تلك المعاني ورودا هي الأمة بالمعنى الثاني والمعنى الثالث. فالمعنى الثاني وارد في مثل قوله تعالى :

«يأأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم، وأن هذه أمتكم **أمة** واحدة وأنا ربكم فاتقون»[10].

قال الامام الطبري : وأصل الأمة الجماعة تجتمع على دين واحد ثم

(7) المائدة : 48.

(8) هود : 118.

(9) يونس : 47.

(10) المومنون : 52/51.

يكتفي بالخبر عن الأمة من الخبر عن الدين لدلالتها عليه. كأنه يقصد أن معنى الآية السابقة هي وأن هذا دينكم ديناً واحداً. فاكتفى بايراد لفظ الأمة للدلالة على الدين لملازمته له.

ومن المعلوم أن ذلك مرتب على اعتبار الدين الذي جاءت به الرسل واحدا. قال تعالى : «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه»[11].

ونجد الأمة بمعنى أمم (الفترة والفطرة) في مثل قوله تعالى : «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيئين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم»[12].

لقد اختلف المفسرون في توجيه معنى الأمة في هذه الآية الأخيرة على طوائف :

ــ فطائفة حملت الأمة على معنى الملة والشريعة. ولكنها رأت سياق الأمة لا يستقيم معناه إلا بتقدير محذوف هو (فاختلفوا). ومستندهم في التأويل أن آدم كان نبيا، وكان أولاده على ملته إلى أن اختلفوا.

ــ وطائفة ثانية على رأسها ابن عباس والحسن البصري اعتبرت الأمة في هذه الآية أمة الضلال. أي كان الناس أمة واحدة من حيث ضلالهم وعدم أخذهم بأي شريعة سماوية. ينتهكون الحرمات ويؤلهون ما ليس بإله. ويبغون على المستضعفين. وكانت وحدتهم الجامعة هي الاشتراك في الضلالة مما اقتضى الحكمة الالهية أن تنقذهم بالوحي وبعثة الأنبياء.

ــ وطائفة ثالثة على أرسها أبو بكر الباقلاني اعتبرت وحدة الأمة في

(11) الشورى : 11.
(12) البقرة : 213.

الآية فيما هو من مقتضى أهل الفطرة الانسانية. في اعتماد الانسان على ما ترشد إليه تجربته وعقله وسعيه وكده في مجال الفكر والعمل. وهي الانسانية في حال بدائيتها وعهد طفولتها. حتى إذا قويت منتها واستوسق لها الاجتماع المدني وتفاقم الاختلاف بين شعوبها وأفرادها بعث الله إليها بالأنبياء يهذبون ويوجهون عبادتها لله[13].

وهكذا نستنتج مما سبق أن المجتمع الانساني كان قبل بعثة الرسل والأنبياء على طريق واحد في الخضوع لتنظيم نفسه إلى قواه الغريزية وحدها، يسطو القوي على الضعيف من غير استشعار للظلم أو البغي.

ويتحسس الحقيقة بعقل كليل، وذهن ضعيف، فلا يكاد يهتدى إلى خالقه. وهو إذا اهتدى إلى شيء من العبادة بفعل غريزة الخوف من المجهول أو غريزة البحث عن حقيقة المعبود أقام عبادته على توهم آلهة متعددة تشخصها الأوثان، تستذله وتطالبه بالقرابين التي أهونها تذبيح أبنائه. فهل يبقى مصير الانسان، وهو المستخلف في الأرض لعمارتها وتدبير حياته وسعادته في الدارين رهيناً بغريزة عمياء وعقل مخدوع بعالم الحس. مأخوذ بالتجربة محكوم بقيود من الأوهام ؟

واقتضت حكمة الله الذي خلق الكون وعمره بالكائنات الحية المتدرجة في سلم الارتقاء وأقام لها من ذاتها دوافع لتدبير معاشها وحفظ وجودها واستمرارها أن يجعل توجيه الكائنات إلى ما فيه صلاحها وقيام وجودها منوطا بإرادته وعلمه وحكمته، لا يسكن ساكن ولا يتحرك متحرك في هذا الوجود إلا بوحي منه والهام، فكذلك قسم لهذا الانسان حظاً عالياً من التوجيه الالهي. وتلك هي ظاهرة الوحي الكونية. التي قام بها وجود السماوات والأرض. حتى إن النحل وهي نموذج من عدد لا يحصى من الكائنات الدنيا ليأخذ حظه من الالهام بقدر معلوم.

(13) أنظر التفاسير حول الآية : فتح القدير للشوكاني. 213/1 وروح المعاني للألوسي 87/2.

«وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سُبُل ربك ذللا»(14).

فالشرائع الالهية المنزلة على الرسل والأنبياء هي ناموس كوني أو هي فيض ناموس كوني يكشف للانسان عن الحقائق التي لا يرقى إليها عقله أو لا يمكن أن يهتدي إليها.

وبحكم هذا التأويل تكون البشرية قد مرت بثلاثة أطوار كبرى في تاريخ عقيدتها :

أولها : طور بدائي اعتمدت فيه على قواها الغريزية في حفظ نوعها وتدبير حياتها. مستعينة بالعقل على ضعفه وقصوره يومئذ، حتى إذا بلغت لديها القوى المدبرة في المجتمع أشدها فاستبد به من استبد من الحكام ونصبوا أنفسهم آلهة للناس. واستضعف العقل في جملة ما استضعف جاءت رسالة السماء إلى الناس لتستنهض البشرية من كبوتها، وتشق لها حُجُب الغيب لتقر بوحدانية ربها.

ثانيها : طور التوجيه الالهي المُلْمَع إليه. وذلك ببعثة الأنبياء والرسل والشرائع والكتاب المبين، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. من حيث اعتمدوا على بصيص نور العقل وحده. وهكذا أنقذ الأنبياءُ طوائف من البشر استرقهم حكامهم أو أعماهم ضلالُهم مما قص الله علينا نبأه في القرآن.

فإذا تبينا هذين الطورين كما نص عليهما القرآن وجدنا أمرا لافتا للنظر هو أن الله هيأ للبشرية منهجين للعمل : **أحدهما** كسبي وَكَلَ الله أمره للانسان يكتسبه من فكره وتجربته ويدعوه فيه إلى إعمال يده وعقله وقواه المدبرة. به يصل إلى بعض الحقائق المادية والعلمية والتنظيمية. والآخر إلهامي بعث به الرسل والأنبياء ليتمموا ما يعجز عنه المنهج الأول

(14) النحل : 68 ـــ 69.

الكسبي. والناس في الحالين معا وأمام المنهجين معا مُبتلَون بالاختلاف، ليميز الله الخبيث من الطيب. فطائفة اتخذت العقل مطية ولا مطية سواها لتحصيل المصالح وتنظيم الحياة. فاغترت بسلطانه. وأنكرت ما لا ينفذ إلى الاستدلال ولا تصل إليه الملاحظة.

وطائفة أخذت بالمنهج الديني، ولكنها اعتبرته حربا على العقل ومطية لمحاصرة العلوم الكسبية، كما وقع للمسيحية في العصور الوسطى. وطائفة سخرت الكتب المنزلة لخدمة الأهواء، وحرفت كلام الله عن مواضعه، كما وقع لليهودية.

ثالثها : هو الطور الثالث من أطوار البشرية. وهو طور الاسلام. الطور الذي يلائم بين العقل والوحي ويجعل العقل مسترشدا بنور الوحي، والوحي خاتما لمرحلة التدرج نحو الارتقاء الطبيعي، وهو الاعتماد على العقل المستنير بالوحي وهو الطور الذي تمثله الأمة الوسط.

فهل حملت هذه الأمة الوسط، أمة الاسلام منهجا غير المنهجين، أم أنها اكتفت بتثبيت أحدهما ؟

* * *

الإسلام طور رئيسي أخير من أطوار العقيدة الانسانية. به صححت عقيدة التوحيد واقترنت بشريعة سمحة يتحقق في ظلالها التوازن بين المطالب كلها. فقال تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» الآية...

لقد خاطب القرآن كل الأمم وأصحاب الديانات السابقة من يهود ونصارى وصابئة ومجوس، ودعا إلى كلمة سواء أصحاب الديانات الكتابية. فثبت المنهج الالهي، الذي دعا إليه الرسل والأنبياء. فقال تعالى : «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه»[15].

(15) المائدة : 48.

ولكنه خاطب العقل. وحرره من الأوهام. وطالب بالنظر والتدبر في ملكوت الله. وبذلك ضم المنهج الكسبي إلى المنهج الرباني وجعلهما متكاملين. وبذلك كملت رسالة الدين بكمال الدين الالهي. وبأخذه الصورة المثلى كما نص عليه ذلك القرآن. «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا»(16).

فالاسلام هو الطور الثالث المتمم لحقيقة الدين. وعلاقته بالعقل وبالقوى الانسانية الكسبية علاقة متكاملة وهادفة.

وهنا نقف وقفة تحليل وتأمل للآية الكريمة المحددة للوسطية الاسلامية وهي قول الله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»(17).

ولابد لنا من اتباع المنهج القويم في فهم القرآن جزئيا أو كليا. ومن خصائص هذا المنهج الوقوف على أسباب النزول وعلى سياق الآية العام والخاص وعلى ما يمكن أن يستعان به من الآيات القرآنية الأخرى، لأن القرآن لا يفسره غير القرآن نفسه.

وسياق الآية العام هو سياق سورة البقرة وكلها. وقد دارت على حوار مفتوح بين الاسلام وأهل الكتاب. وفي مقدمتهم اليهود ثم المنافقون والنصارى. وهكذا نرى القرآن يعرض لتاريخ بني إسرائيل ومواقفهم تجاه الأنبياء في تكذيبهم وتقتيلهم إياهم ونكثهم للعهود والمواثيق. وقد ألحت سورة البقرة على تميز العقيدة الاسلامية وصلتها بملة إبراهيم عليه السلام. والتصديق بجميع النبوات والرسالات. وبذلك يضعنا السياق القرآني أمام حقيقة الاسلام.

«وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً. وما

(16) المائدة : 3.

(17) البقرة : 142.

كان من المشركين. قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيئون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون. فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، وان تولوا فإنما هم في شقاق»[18].

وفي هذا السياق العام يتضح المراد من الاشارة إلى جعل الأمة الاسلامية أمة وسطا. أما السياق الخاص فهو الرد على أقوال السفهاء بعد تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى البيت الحرام بمكة خلال السنة الثانية من الهجرة. حيث يقول الله تعالى : «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، قل لله المشرق والمغرب، يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً»[19].

«وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه. وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله. وما كان الله ليضيع إيمانكم. إن الله بالناس لرؤوف رحيم»[20].

ولابد لفهم هذه الآية من استحضار السياق العام، والسياق الخاص اللذين يوضحان مراميها.

أما السياق العام فهو يفهم من الآيات التي سبقت هذه الآية من بداية سورة البقرة. حيث نجد هذه الآيات دائرة كما قلنا حول موضوعين كبيرين :

أولهما : حوار مع اليهود والمنافقين والمشركين لتفنيد دعاويهم وتكذيب أقوالهم وتسفيه عقولهم.

---

(18) البقرة : 137.

(19) البقرة : 142/141.

(20) البقرة : 142.

ثانيهما : تحديد القيم الاعتقادية الأخلاقية الأساسية للجماعة المسلمة المؤمنة بما أوحي إلى محمد ﷺ المستخلفة في النهوض بدين الله المستقلة بشخصيتها واتجاهها الديني وقبلتها وشريعتها، وبكتابها المهيمن على ما قبله وما بعده. ومن الطبيعي أن انتقال المسلمين إلى المدينة نَقَلَ الاسلام أو الدعوةَ الاسلامية من ميدان الصراع مع المشركين بالدرجة الأولى إلى ميدان الصراع مع اليهود والنصارى والمنافقين بالدرجة الأولى. وتبعا لذلك تغير أسلوب الحوار الديني، وتغير معه منطق الدعوة وسط جماعة تزعم أنها وحدها الممثلة لدين الله.

ويرتكز منطق الدعوة الاسلامية في هذه المرحلة بالذات على الرجوع إلى ماضي بني إسرائيل وتاريخ أنبيائهم، وما عرفه هذا التاريخ من تكذيبهم وتقتيلهم لطائفة من أولئك الأنبياء. كما يرتكز على بيان الاختلاف العظيم بين دين الله كما أراده الله، وبين ما وقعوا فيه، أي اليهود، من تحريف وزيغ ونكث للعهود، ويتألف من مجموع تلك القضايا التي تعتبر أساس الاختلاف بين المسلمين واليهود والنصارى والمشركين منهج إسلامي يميز المسلمين عن باقي تلك الطوائف التي فسدت عقيدتها عندما حَرَّفت كلام الله عن مواضعه أو اتخذت في عقيدتها ألوانا من الشرك تتناقض مع إدعاء الإيمان. ويبلغ سياق الآيات درجة قصوى من الحسم، حين يقول الله عز وجل : «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم، قل ان هدى الله هو الهدى، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير»[21].

إذن هناك سياق عام قوامه حوار يقوم على التفنيد والتكذيب وكشف الأباطيل الواردة في ادعاءات اليهود، ومن شابههم من النصارى والمشركين.

وقد يقال إن هؤلاء كانوا يتميزون عن بعضهم، صحيح. ولكنهم كانوا

---

(21) البقرة : 120.

في معترك مقاومة الاسلام والكيد له بالقول والفعل، قد تشابهوا أو قل تحالفوا. وهذا ما بينته الآية : «وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تاتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم»(22).

وإن كانوا فيما بينهم متقاطعين متنابذين، يهزأ كل منهم بالآخر «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء. وقالت النصارى ليست اليهود على شيء، وهم يتلون الكتاب، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم»(23).

كل هذا كان تمهيداً وإعداداً وجدانياً ومنطقياً لتمييز أمة الاسلام واعتبارها أمة وسطى، بين هؤلاء جميعاً. فلا هي كَفَّرت طائفة إلا بكفرها ومروقها، ولا هي اعتبرت الانتساب والسلالة والعرقية إطاراً للدين. كما فعل اليهود.

ثم يوضح القرآن تلك الدائرة التي يقع الاسلام وسطها أو المسلمون وسطها من حيث إيمانهم الواحد الشامل الذي هو دين الله. في منطق يتحدى الخصوم من النصارى واليهود.

«قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيئون من ربهم، ولا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون. فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، وإن تولوا فإنما هم في شقاق»(24).

فالإيمان بدين الله الذي تعاقب الرسل والأنبياء على تبليغه، والإيمان بان رسالة محمد هي خاتمة تلك الرسالات، وأن الكتاب الذي أنزل عليه

(22) البقرة : 118.
(23) البقرة : 113.
(24) البقرة : 132.

يهيمن عليها جميعا هو الحد الفاصل إلى اليوم بين الأمم المتدينة بديانات كتابية من ناحية وبين أمة الإسلام من الناحية الأخرى.

وأما السياق الخاص، فهو الرد على تلك الشبهة التي أثاره السفهاء من اليهود والمنافقين والمشركين بعد تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى الكعبة خلال السنة الثانية من الهجرة. وقد بدأ السياق الخاص بالآية التي تنص على النسخ. «ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها. ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير»[25].

فبين الله أن على المسلمين التسليم للرسول وعدم الاعتراض عليه تعنتا، ثم ذكر البيت الحرام وتعظيم بانيه والثناء على ملته، كل ذلك جاء تمهيدا وإعدادا للنفوس لما ستخبر به بعد قليل من تحويل القبلة إلى البيت الحرام.

وهكذا أخبر الله أنه كما جعل للمسلمين أوسط الجهات قبلة لتعبدهم فكذلك جعلهم أمة وسطا، فاختار القبلة الوسط في الجهات للأمة الوسط في الأمم كما قال ابن القيم[26].

وقد يعترض معترض فيردد اليوم نفس ذلك التساؤل أو تلك الشبهة التي أثارها السفهاء بعد تحويل القبلة. حيث كان الرسول في مكة يتوجه شطر المسجد الأقصى، وعندما هاجر إلى المدينة ظل كذلك ردحا من الزمان مع تطلعه ﷺ إلى الصلاة شطر المسجد الحرام بمكة. إلى أن نزلت الآية بالتحويل في قوله تعالى : «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره»[27].

---

(25) البقرة : 105.

(26) بدائع الفوائد لابن القيم ج 159/4.

(27) البقرة : 143.

والمسألة لم تكن سهلة لا من حيث ما أثارت من الجدل في ابانها ولا من حيث ما أثارت من الجدل والتأويل فيما بعد ذلك عند المتكلمين. وقد نقل ذلك الفخر الرازي رحمه الله في تفسيره. وذكر عللًا للتحويل ألطفها قوله : «ان الله تعالى بين ذلك في قوله : «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه» فأمرهم تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا في صلاتهم إلى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين، فلما هاجروا إلى المدينة وبِها اليهود أمرهم بالتوَجه إلى الكعبة ليتميزوا عن اليهود»[28].

وقال بعض المفسرين المحدثين[29] : ان في هذه الآية الكريمة مظهراً من مظاهر التربية الربانية التي أخذ بها الله تعالى في أحكامه تلك الجماعة الاسلامية الأولى التي كانت نواة بناء المجتمع الاسلامي العظيم فيما بعد ذلك، المجتمع الذي أراد الله أن يكون الوارث لرسالة التوحيد والقيم على عقيدة التوحيد، الخالص من شوائب الجاهلية ونعراتها ووشائجها القبلية والقومية، أراد الله للمسلمين أن يتجردوا في عبادتهم لله تجرداً لا تشوبه شائبة من تلك العصبية. فالدين لله، والمخاطبون هم كافة الناس من كل جنس ولون.

ولما كان الاتجاه إلى البيت الحرام قد تلبس بسمة العصبية الجاهلية نظرا لما كان له من مكانة في نفوس العرب، وما وضعوا فيه من أوثانهم ونصبهم فقد صرف الله المسلمين عنه فترة من الزمن وجههم إلى بيت المقدس لِيُخَلِّص مشاعرهم من ذلك التلبس المشار إليه، ثم ليختبر مشاعرهم وطاعتهم ومدى اهتمامهم للرسول، ثم ليميز في تاريخ الدعوة الأولى الذين استجابوا لله وللرسول. والذين استجابوا إليه لأنه أبقى على قدسية البيت الحرام. فهذا الاختيار ثم التدرج في تربية المسلمين هو

(28) التفسير الكبير ج 122/4 وما بعدها.

(29) في ظلال القرآن لسيد قطب ج 132/1.

عماد تكوين الأمة واعدادها لبناء المستقبل العظيم بعد أن تكون نفوسها قد خلصت من كل شهوة وغرض ونزعة من النزعات الجاهلية. وامتزجت بعقيدتها وبالامتثال لأحكام دينها.

وهنا تأتي الآية الكريمة التي هي مجال حديثنا معترضة سياق الخطاب للرسول في شأن القبلة وتحويلها.

وقال تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا». هذا الاعتراض بين خطابين للرسول أو كلامين متصلين. أي قوله تعالى : «سيقول السفهاء» «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها» اعتبره الامام الألوسي استطرادا لمدح المؤمنين بالوجه الذي تتضمنه آية «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» أو تأكيدا لرد الإنكار بأن هذه الأمة وأهل هذه الملة شهداء على الناس يوم الجزاء من حيث النظر إلى انشاء الحكم نفسه، أي الحكم الالهي بأنه يخص بفضله من يشاء. فلله المشرق والمغرب، ولكنه يخص جهة من الجهات بمزية التوجه إليها في الصلاة. وكل الأمم الوسطية التي أنزل فيها شرائعه ودينه متساوية، ولكنه يخص أمة منها بمزية الوسطية أو الشهادة على الأمم كلها. ولا بأس أن ننظر في بعض جوانب التعبير القرآني المعجز بخصوص هذه الآية.

علينا أن ننظر فيما قدمه المفسرون لهذه الآية في معانيها الجزئية والكلية أولا ثم نعقب عليه.

قال الله تعالى : «وكذلك» والمفسرون إزاء هذا اللفظ بين موقفين :

موقف بلاغي حاول إظهار جمال الإشارة وقوتها والتشبيه ومضمونه، والمفسرون الذين يذهبون هذا المذهب يرون أن لفظ (كذلك) كثيراً ما جاء في القرآن لإثبات ما بعده، لأن التشبيه الذي تتضمنه لَمَّا تعلق بالنوعية أو الجنسية فقد دل على أن المشبه به والمشبه من نوع واحد، فأريد به عن طريق الكناية مجرد الاثبات لما بعده(30).

(30) روح المعاني للألوسي. ج 3/2.

والموقف الثاني موقف تفسيري تحليلي نظر في مناط التشبيه من حيث هو، واعتبره شيئاً من أشياء سلف ذكرها.

فإما هو الهداية الآنفة الذكر في قوله تعالى: «يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» ومؤداه، أي كما أنعمنا عليكم بالهداية فكذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطا.

وإما أنه الإشارة إلى التشريف الذي خص به البيت الحرام. والمؤدي حينئذ أن الجهات متساوية في كونها مخلوقة لله (قل لله المشرق والمغرب) ولكنه خص بعضها بالتشريف بأن جعلها فضلا منه قبلة للناس، فكذلك العباد مشتركون في العبودية. ولكنه خص أمة الاسلام بميزة الفضل بالوسطية لتكون شاهدة على الناس.

واللفظ الوسط في الآية نفسه له دلالتان، هما العدل والخيار. أما **معنى العدل** هنا فهو الاعتدال. على اعتبار أن الوسط هو مركز متساوي البعد من جميع أطرافه المحيطة به. فلا يقترب من طرف ليبتعد من آخر، ومن ثم دل على التوازن والاستواء بين طرفين، فتأسس على ذلك القول بأن خير الأمور أوسطها بمعنى أعدلها. قال الشاعر الجاهلي بهذا المعنى:

هُمُ وَسَطٌ يرضي الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

والوسط عَدْلٌ بالنسبة للأطراف، لا يميل إلى جهة من جهاتها، ومن ثم صور العَدل وَرُمز إليه بلسان الميزان الذي يقف وسطا. وقد وجه الطبري رحمه الله معنى الوسط للدلالة المكانية في اللفظ لتكون الدلالة المقصودة في الآية هي عدم التطرف والذهاب بالدين إلى أحد طرفي الافراط والتفريط وذلك خِيار الشيء.

وأمّا معنى الخيار فإنه لما كان توسط الشيء بمعنى التمكن منه كان بهذا المعنى خيرَ ما فيه. ومن هنا قِيل للخيار وسط، وَعُدَّ الوسط خياراً. فالأطراف أوُل ما يُسارع إليه الخَلَل. والتطرف بناء على ذلك انتهاء للجهة التي يفسد معها التوازن في الأقوال والأعمال. قال الشاعر:

كانت هي الوسطَ المحمِي فاكتنفت
بها الحوادثُ حتى أصبحت طرفا

وفي الحديث : «خيار الأمور أوساطها». فلما كان الوسط أفضل وأعدل جاز أن يقع صفة في الآية «كذلك جعلنكم أمة وسطا».

قال الراغب الاصفهاني[31] : والوسط إما أن يكون في الكمية المتصلة كالجسم الواحد أو في الكَمية المنفصلة كمجموعة أجسام، فإن كان في الأول عني به المركز الذي لدى كل جهة بُعدٌ متساوٍ مع أيّ بُعْدٍ آخر. وان كان في الثاني عُني به ما يفصل الجسمين. كما يطلق الوسط على ما له طرفان مذمومان كالجود الذي هو بين البُخل والإسراف. فيستعمل الوسط حينئذ بمعنى العدل والقصد المحقق للتوازن بين الافراط والتفريط.

والحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ في معنى قوله تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» قال : عدلا. يوجه المعنىٰ لا محالة للتفسير الأول، وان لم يتناف مع الخيارية. أو الخيرية. فقد جاء في الآية «كنتم خير أمة أخرجت للناس» التصريح بهذه الخيرية كما نرى.

أما قوله تعالى : «**لتكونوا شهداء على الناس**» الآية... فالمعنى حسب الأحاديث التي رواها الطبري بطرق متعددة أن الشهادة هنا شهادة دنيوية وشهادة أخروية، شهاد دنيوية حين يشهد المؤمنون أو أحدهم لأحد من الناس بأنه خيِّر أو شِرِّير. فتجب شهادته أي تكتب عليه. ويعمل بمقتضاها. ومنه الحديث : «الملائكة شهداء الله في السماء. وأنتم شهداء الله في الأرض فما شهدتم عليه وجب، ثم قرأ : وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون»[32].

وأما الأخروية فلِأن الأمم التي تُنكر كَون أنبيائها قد بلغوا رسالات ربهم

---

(31) المفردات في غريب القرآن للراغب الاصفهاني ص 522.

(32) انظر تفسير الطبري ج 149/3.

وذلك يوم القيامة يُؤْتَى بها فتطالب بالشهادة كما يطالب أنبياؤها وحينئذ تشهد أمة محمد ﷺ عليهم لكونهم أمة القرآن الذي أخبر عن تبليغ أولئك الرسل لرسالات ربهم. فالقرآن هو الذي بلغ وأخبر أن جميع الرسل بلغت ما أُوحي إليها من ربها. والحديث في هذا المعنى بجميع طرقه وألفاظه في تفسير الطبري.

والمحصل من هذا أن الاشهاد على الناس فيما يأتون ويدعون أربعة.

1) الملائكة : ودليله «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد»(33).

2) الأنبياء : ودليله «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا. يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً»(34).

3) أمة الاسلام : ودليله «لتكونوا شهداء على الناس»(35).

4) الأجساد والأعضاء : ودليله «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون»(36).

والمفهوم من هذا كله أن هناك مراقبة للسلوك البشري. فهو مراقب من أعماق الضمير الانساني ومراقب في الملأ الأعلى ــ وَهُم الملائكة ــ ومراقب من الأنبياء والرسل. أمام محكمة العدل الالهي. وهناك وراء هذه المراقبة نتيجة حتمية هي الادلاء بالشهادة، وهذا معنى عظيم يحسن تدبره.

* * *

إن الوسطية مادامت قائمة لقيام شهادة الأمة الاسلامية على غيرها من

(33) الآية 21 ق.

(34) النساء : 41.

(35) البقرة : 142.

(36) النور : 24.

الأمم تعني استيفاء هذه الأمة الوسط لكل فضائل الأمم وتميزها عنها. فما هذه الوسطية التي وصفت بها الأمة الإسلامية باعتبارها خير أمة أخرجت للناس.

ولماذا منحت درجة الامتياز على الناس لتكون شاهدة عليهم ؟؟

أما طائفة من المفسرين فرأت أن الوسطية هي عدم الغلو. وفسر ذلك محمد عبده فقال : «ان الناس كانوا قبل ظهور الاسلام على قسمين : قسم تقضي عليه تقاليده بالمادية المحضة : فلا هَمَّ له إلا الحظوظ الجسدية كاليهود والمشركين. وقسم تحكم عليه تقاليده بالروحانية الخالصة، وترك الدنيا وما فيها من اللذات الجسمانية كالنصارى والصابئة. وطوائف من عُبَّاد الهنود أصحاب الرياضات الروحية، ثم قال : وأما الأمة الاسلامية فقد جمع الله لها في دينها بين الحقين : حق الروح، وحق الجسد، فهي روحانية جسمانية، وان شئت قلت أنه أعطاها جميع الحقوق الانسانية. فالانسان جسم وروح، حيوان وملك، وانما أراد الله بقوله : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» لتعرف ما عليها من حقوق الطرفين، وما عليها من واجب تحقيق الكمالين. وبهذا التوازن العجيب الذي قام عليه دين الاسلام، يستطيع المسلمون أن يكونوا شهداء على الناس بالحق على الجِسمانية والشهوانيين بما فَرَّطُوا في جنب الدين وعلى الروحانيين بمَا أفرطوا وكانوا من الغالين»[37].

وقال غيره من علماء هذا العصر :

«إن الوسطية هي قانون التعادل بين المتناقضات التي يقوم عليها كل كيان أو قوام حي في هذا الكون مادياً كان أو روحياً، بشرياً كان أو حيواناً، أو جامداً. بل الكون كله قائم على الجاذبية التي تعني تعادل قوي متعددة متجاذبة لها مركز توازن. وبنى على ذلك أن وسطية الأمة الاسلامية قائمة على وسطية منهجها ونظامها فهو منهج وسط لأمة وسط.

(37) تفسير المنار.. ج 4/2 وما بعدها.

ولذلك كانت الوسطية أليق بالرسالة الخالدة، التي لا تقبل النسخ وقال : «قد يجوز في رسالة مرحلية محدودة الزمن أن تعالج بعض التطرف في قضية ما بتطرف مضاد. فإذا كانت مثلا ذات نزعة مغالية في المادية وُوجهت بنزعة مغالية في الروحية، مثلما جاءت به المسيحية ضداً على مادية الرومان واليهود»[38].

ومن معاني الوسطية العدل أي التوسط بين أطراف متنازعة، وبه فسر الحديث معنى الوسط في الآية. ومن معانيها، الاستقامة أي استقامة المنهج عن الميل والانحراف، والصراط المستقيم هو الصراط العدل الذي حاد عنه اليهود بقتلهم الأنبياء. وحاد عنه النصارى بتأليه الأنبياء. وحاد عنه اليهود بالغلو في التحريم. وحاد عنه النصارى بالتطرف في التحليل.

ومن معانيها الخيرية، فقال ابن كثير : ان معنى أمة وسطا أي خيرا. وأجود الأشياء أوسطها أخذا من كلام العرب حين قالوا : قريش أوسط العرب نسباً وداراً، ومن معانيها : الأمان، أي البعد عن الخطر الذي تتعرض له الأطراف، ومن معانيها القوة والوحدة ونقطة الالتقاء بين الأطراف.

وأما طائفة أخرى فاكتفت بالدلالة الظاهرة للوسطية بمعنى الاعتدال والخيرية. ذلك حسب ما تكشف عنه حاجة كل عصر وزمان إلى رسالة الاسلام التي كأنها علاج أمراض الانسان وانحرافاته.

هذه الوسطية تستوقفنا مع ذلك. وكلما تأملناها على ضوء جديد أعطت جديدا. ولو أننا جارينا منهج البحث والتأمل لاستخرجنا من تتبع الآيات القرآنية الأساسية والمكملة لمعنى الآية التي وقفنا عليها أسراراً وحقائق تعتبر في نظري دعائم لهذه الوسطية التي هي حقيقة دين الاسلام وصبغة أمة الاسلام.

هذه الوسطية تتكشف للمحلل بنفسها بالتدريج والترفق في الأخذ.

(38) الخصائص العامة للاسلام ليوسف القرضاوي. ص 126.

وهي كما يبدو لي ظاهرة في مستويات أربعة :

1) مستوى الرؤية للكون.
2) مستوى المنهج المصطنع للبحث والمعرفة.
3) مستوى التحرك مع الحياة.
4) مستوى الأخلاق والتخلق.

فمن حيث الرؤية للكون، نرى الاسلام من خلال القرآن يقدم الكون واقعاً مادياً يجب النظر فيه للبحث عن قوانينه ومعرفة سنن الله فيه، ولكنه في نفس الوقت كون دال على المكون، ووجود دال على المُوجِد. وليس التعلق بالموجد أو بالمكوِّن بمبرر للغفلة عن دراسة هذا الكون ومعرفة أسراره ولذلك لا عبادة في مستوى عبادة العلماء ويقينهم بالله. ومثل يقينهم بقوانين الطبيعة، إن المسلم أولى من الكافر بالعلم الطبيعي، وأحق منه في اجتلاء عظمة الكون لأن تمام يقينه بالله بِقدر علمه بما خلق الله، ولا يعقل أن تكون أمة الاسلام اليوم عالَةً على تقدم العلوم واكتشاف أسرار الطبيعة، لأن رسالتها أن تكون في مقدمة من يروْز الآفاق ويرتاد الفضاء، ويسخر الطبيعة لسعادة الانسان كما نص على ذلك القرآن.

وهذه الرؤية للكون هي الرؤية الموضوعية لأنها وسط بين اعتبار الكون مظهراً وَهْمِياً لحقيقة ميتافيزيقية كما هي عقيدة أهل الوحدة، وحدة الوجود، أو الوحدة المطلقة من الصوفية المعروفين، وبين اعتبار الكون ظواهر مادية لا غير وليس وراءها حقيقة روحية، أو متعالية أو ذات الهية، كما هي عقيدة الماديين. ولان هذه الرؤية الاسلامية تضع الكون ببعض حقائقه أمام العقل، وببعض حقائقه الأخرى أمام القلب. ففي القرآن خطاب للعقل، ولكن فيه التركيز على البصيرة واللبّ والقلب. بل فيه ما يشير إلى التعقل بالقلب وهو أجمل وأعظم ما يشير إلي أن الانسان لا يعرف بكونه كائناً عاقلا ولكن بكونه كائناً عاقلا وبصيراً. ولقد تجاهلت ثقافة الغرب في معظم نزعاتها هذا الجانب من العرفان. فانتكست كما

تجاهل الشرقيون جانب العقل فاستسلموا للعرفان الصوفي فانحلت حياتهم الاجتماعية. قال الله تعالى : أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمَى الأبصار، ولكن تعمَى القلوب التي في الصدور»[39].

وفي العالم من أصناف العارفين صنفان : صنف لا يعترف بغير معرفة القلب هم الصوفية أصحاب الكشف والاحوال والمقامات. وصنف لا يعترف بغير معرفة العقل والاستدلال والتجارب والقياس. من العلماء والفلاسفة ورجال الملاحظة والعلم الطبيعي.

وقد خاطب القرآن الفريقين كلا بأداته ومنهجه فكان الاسلام ديناً وسطا بين أرباب المعارف الوجدانية، وأرباب المعارف الاستدلالية.

ومن المعلوم أن الأمم التي لها حظ من الرقيّ المعرفي، كانت إما أمة رياضات ومجاهدات كالهنود لا يعترفون للجسد بمزية، ولا للنفس بحظ من الحظوظ واما أمة عقل كاليونان لا يعترفون للروح بقيمة. فكل مطلبهم الانسجام والنظام في عالمي المادة والفكر. وإما أمة شهوات ومتع حسية. فلما جاء الاسلام أخرج للناس أمة التوازن بين هذه المطالب كلها بغير إفراط ولا تفريط.

2) **ومن حيث المنهج فان المادة** المعروضة للنظر هي بنفسها تحدد للناظر طبيعة منهجه. فالبحث في الطبيعة لمعرفة سنن الله فيها إنما يتم بالاستقراء والملاحظة. وذلك ما حدده القرآن في آيات متعددة. حيث طالب المؤمن بملاحظة الكون والنجوم والافلاك وعالم النبات والحيوان والأجنة وعالم النفس «وفي أنفسكم أفلا تبصرون»[40].

بل طالب بالنظر في تواريخ الأمم والاطلاع على أحوالها واستقراء العبر

(39) الحج : 45.

(40) الذاريات : 21.

من ذلك فقال في أكثر من آية : «قل سيروا في الأرض فانظروا...»

ولا نظن أن هناك شهادة على تزكية العقل والاعلان عن بلوغ سن رشده في تاريخ البشرية أكثر من ختم النبوة. إذ أعلن الاسلام أن كمالَ نبوة محمد ﷺ تبلغ ذروتها في الاكتفاء بها كآخر توجيه سماوي للانسان في الشؤون التي لا يدركها عقله. أما ما بقي أمام الانسان من بحث وتدرج في معارج التقدم فهو مَوكول إلى عقله وتجاربه. فإن أشكل عليه أمر فلا يخلو، فإن كان من حيز الغيب فما عليه إلا التصديق بما جاء به القرآن كالبعث والجزاء وكنه الروح وما إلى ذلك مما عِلْمُه إلى الله. وإن كان من حيز المادة وبحثها والتاريخ الانساني، وقياس الجزئيات إلى نظائرها وتحكيم الكليات فيها فما على الانسان إلا السعي وراء ذلك مما للعقل فيه المجال الأوسع.

والتعامل مع العقل في الاسلام باب من أبواب البحث الواسعة التي لا يتسع لها وقت محدود. ففي مجال الاعتقاد أقام الاسلام دعوته على أساس نبذ الأوهام وتسفيه التقليد، أو اتباع الظن والهوى، بَل على أساس المنطق السليم والمطالبة بالحجة والبرهان، كما نبذ القول بغير علم، ونهى عن اقتفاء ما ليس لنا به علم. ومن مخاطبات القرآن المفحمة قوله تعالى : «قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شِرك في السماوات، ايتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم ان كنتم صادقين. وَمَن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون»[41].

وفي مجال التشريع تظهر العلل والمقاصد في معظم الأحكام الشرعية واضحة إلى الحد الذي أفضى بالعلماء إلى تأسيس علم مقاصد الشريعة ليعلم من يتبع هذا المنهج الالهي أي غايات شريفة ومقاصد عالية

(41) الاحقاف : 4 ـــ 5.

يتضمنها الخطاب الالهي في مجالي التحريم والتحليل وسواهما من أنواع الحكم الشرعي.

ولا أدل على دور العقل في الشريعة من اعتبار القياس والاجتهاد في الاحكام مناط التجدد والاستمرار والملاءمة بين الحياة المتجددة والاحكام الشرعية الثابتة. وهذا باب لا يُوقَف له على غور. وخلاصة هذه المسألة أن المنهج الاسلامي منهج عقلاني إلا أنها عقلانية تعرف حدودها، وتسلم للوحي في المجالات التي تعدو طاقة العقل في الوعي والاستيعاب. وهنا يتمثل تكامل المنهج الاسلامي بين الوحي والعقل.

3) **وأما من حيث مستوى التحرك مع الحياة**، فما نقصده هنا هو مراعاة الاسلام لطبيعة الحياة المادية والروحية. وهذه الطبيعة ترينا أن كل شيء فيها هو نسبة من الثبات والتغير، فلا شيء في عالم الماديات ثابت ثبوتا مطلقا، ولا شيء عديم الثبات.

ننظر إلى الكليات فنجدها ثابتة، وننظر في جزئياتها فنجدها متحركة ولا ألطف ولا أدق من هذا التعليم العظيم الذي نفقه اليوم أسراره بسبب الكشوف العلمية. فحين يقول الله تعالى «ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً» يلفت النظر إلى كون رسوخ الجبال في الأرض هو بمثابة أوتاد لها، والرسوخ ثبات، ولا أدل عليهما من الجبال في ظواهر الطبيعة المادية. ولكن القرآن يشير في آية أخرى إلى كون هذه الجبال بما فيها عالم متحرك «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب. صنع الله الذي أتقن كل شيء»[(42)] ولهذه الظاهرة مثيلات ومثيلات في الكون والحياة.

والمقصود من إقامة حركة المجتمع الاسلامي على الاعتدال بين دوافع الثبات والتغير هو الحفاظ على توازنه وتجدده واستمراره. لأن دوافع التغير تمليها الأحوال الطارئة عليه، فلا بد حينئذ من أن يلبس لكل حالة لبوسها،

---

(42) النّحل : 90.

وأن يصطنع من الأقضية بقدر ما يَحدُث من الفجور، وأن يجتهد في الملاءمة بين ما لا يتغير من أحكام شريعته وبَيْن أحواله المتجددة. وتجاهل ذلك انكماش وجمود يؤديان إلى الزوال. وقد أشار القدماء من علمائنا إلى هذا التوازن بين مبدأي الثبات والتغير في مجال الاحكام الشرعية التي هي المقصودة في الباب، فنجد ابن القيم يقول : الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حَالة واحدة له عليها. لا بِحسب الأزمنة ولا بحِسب الأمكنة، ولا باجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع. فهذا لا يتطرق إليها تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليها. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالًا كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها. واجتهادات عمر بن الخطاب في بعض ما فرضته الأحوال في عهده دليل على هذه المرونة في ممارسة تطبيق الأحكام الشرعية.

وقد قسم بعض العلماء الفقه الاسلامي إلى ثلاث مناطق :

ــ منطقة الأحكام القطعية أو النصوص التي تتعلق بالتحريم والتحليل والحدود والفرائض والكليات الثابتة.

ــ ومنطقة الأحكام المسكوت عنها المتروكة للاجتهادات الدائمة، ولولاة الأمور.

ــ ومنطقة النصوص الاجتماعية المتشابهة، والأدلة الظنية التي تحتمل أكثر من وجه.

وينظم جميع هذه المناطق ناظم واحد هو الذي عبر عنه ابن القيم بقوله : (ان الشريعة في مبناها وأساسها قائمة على الحكمة ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها ومن المصلحة إلى المفسدة، ومن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وان دخلت فيها بالتأويل).

4) **وأما في مستوى الأخلاق والتخلق** فنكتفي بأبرز معنى وأظهره في مجال الوسطية الاسلامية وهي عدم الغلو وتجنب كلا طرفي التفريط والافراط. والحكمة الأخلاقية كلها في إصابة المقدار، وتحصيل فضيلة التوازن بين الأغيار. وما أجمل قول الشاعر مادحا :

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمي

لأن من المطر ما ينهمر بقوة فيُفسد ويتلف، لأنه يتجاوز حينئذ مقدار المنفعة التي هي نسبة متوازنة بين الماء والتربة.

ومن المعروف أن بعض الصحابة أراد أن يحرم على نفسه النوم بالليل، وبعضهم أراد تحريم الأكل بالنهار. وآخرين أرادوا تحريم النساء مبالغة وغلوا في العزوف عن الشهوات. وفي هؤلاء وأمثالهم قال النبيﷺ :

(من رغب عن سنتي فليس مني). وكثير من مظاهر الغلو في العبادة والافراط في الزهادة بالتدين المنقطع عن الحياة مندرج في البدع التي نصب العلماء أنفسهم لمحاربتها في كل زمان ومكان. قال ابن الماجشون : سمعت مالكاً يقول : من ابتدع في الاسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدا ﷺ خان الرسالة. لأن الله يقول : اليوم أكملت لكم دينكم وما لم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً[43].

والخلاصة أن الوسطية التي دعا إليها الاسلام ونوه بها صفة للأمة الإسلامية هي توازن في الأخلاق والعبادات. وتكامل في الأخذ بضرورة المادة وأشواق الروح، لأن الانسان كيان مزدوج الطبيعة، فهو طين أرضي ومزاج عنصري، وهو روح الهي «وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»[44].

---

(43) كتاب الاعتصام للشاطبي. ج.

(44) سورة ص 71.

ولابد للمنهج الذي تستقيم عليه حياته من أن يقوم على مادية لها حدودها وقيودها وعلى روحانية لها حدودها ومجالها.

نعم، ليست الوسطية هنا مفهوما سطحيا بمعنى أن يقف المسلم دائما موقفا وسطا بين المتناقضات والاضداد، وحتى في المواقف الأخلاقية، فيتنازل عن صريح الحق لإرضاء الباطل كسباً للحل الوسط بين طرفين أو موقفين. فأين يقع الوسط بين الفضيلة والرذيلة، والفوضى والنظام ؟ ليس المقصود بالوسطية هذا التردد والتهرب من المسؤولية. وإنما المقصود منهج متكامل قوامه إعطاء الاعتبار المناسب لكل العوامل المتحكمة في الواقع الإنساني وفي طبيعته كروح وجسد، فكر ومادة ثبات وتطور. وقد جاءت الشريعة بتحقيق ذلك التكامل في مجالي الأحكام والقيم الأخلاقية، كما قررت ذلك في كلياتها الاعتقادية.

وقد تجلت هذه الوسطية أكثر ما تجلت في توسط الرسالة الاسلامية بين عهدين، عهد كانت تقاد فيه الانسانية بزمام أوهامها وغرائزها. وكانت الهداية لا تأتيها إلا عن طريق الوحي والنبوءة. وذلك هو العهد الأول وعهد ثان أصبحت فيه البشرية لكثرة ما فتنها العلم الطبيعي واكتشاف قوانين الطبيعة أصبحت لا تؤمن بغير العقل ولا تخضع إلا لمقاييسه، ولا تحفل بغير ما يحكم عليه بالنفي أو بالاثبات. وهكذا انتقلت البشرية من منهج في الحياة إلى منهج آخر هو النقيض له.

فلما جاء الاسلام دَلَّ بقرآنه على منهج الوحي الذي لابد منه لتوجيه العقل، ودل بمضمونه على منهج العقل الذي لابد منه للتحكم في الحياة. بالعلم والتدبير وتسخير السنن الكونية.

من هذه الوسطية أو التكامل بين شريعة الله والاستنارة بالعقل. تتشخص رسالة الأمة الاسلامية على الدوام كلما فقدت الإنسانية توازنها بين جاذبية الأرض أي المادية الصارخة التي تتحكم في نوازع الحياة فتصبح الحياة حيوانية لا شريعة لها، ولا ضابط سوى قانون الغاب أو

القوة، والمصلحة الوقتية. وبين جاذبية السماء، أي الروحانية الصرف التي تتحول معها الأخلاق إلى سلبية وتماوت.

ولقد ارتدت الانسانية اليوم إلى حال أشبه بالحال التي مضى الحديث عنها بين أمم مغلوبة وأمم غالبة. فالذي يمتلك القوة لا يحتكم إلى الفضيلة، ولا يرى الفَلج في غير السطو على الحقوق واحتجان المصالح. والذي لا يمتلك القوة يجد نفسه محمولا على الاتجاه الذي لا يملك معه قدرة على التحول عنه. وبين هذين العالمين صراع كبير داخل كل منهما من ناحية، وبين كل منهما من ناحية أخرى، صراع بين حكم الفرد وبين حكم الجماعة، بين تحكيم المادة والفكر المادي، وبين تحكيم المثالية والفكر المثالي، بين تحكيم الأممية السائبة وبين العنصرية والعرقية الضيقة. وقل ما شئت من ألوان الصراع بين الأمم والأقوام على هذا الأساس، حتى اننا لا نرى في الاتجاه الاسلامي العام سوى استهداف التجزؤ. والمضيّ فيه إلى الغاية التي لا تستقيم فيها وحدة منشودة، ولا التئام شمل.

إن المقام مقام تكليف لا تشريف. فالوسطية في سياقها الخاص ليست إلا أمانة في ذِمم المسلمين الذين يمثلون الأمة الوسط. ولذلك عقبت الآية على الوصف بقوله تعالى : «لتكونوا شهداء».

إن رسالة الأمة الاسلامية هي أن تحافظ على وسطيتها أولا. وأن تظل شاهدة على صحة المنهج الالهي ثانيا. لأن كل اخلال به أو تخلٍّ عنه يعرض الاسلام إلى التعطل أو التشويه، هذه أولى، والثانية أن هذه الوسطية لم تأت اعتباطا كما أن الشهادة لم تأت تشريفا وتنويها. وانما جاءت هذه وتلك استجابة لمتطلبات موضوعية وسياق تاريخي عرفه تطور العقيدة الانسانية.

فيوم أخرجت الأمة الوسط إلى الناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله خرجت والعالم ينقسم إلى أُمتين أو كتلتين :

ــ أمة الآخذين بالمنهج الالهي أو المحسوبين على الشرائع السماوية والمعدودين من أتباعها كاليهود والنصارى.

ــ وأمة الآخذين بالمنهج الكسبي أو الوضعي الذين لا يَعتدون بغير دليل العقل دليلًا وبسلطانه سلطاناً.

فلما جاء الاسلام ثبّت الأصل الأول بالنسبة للكتلة الأولى وهو شرع الله كما ثبّت مبدأ اعتماد الانسان على الوحي. وخاطب العقل واعتبره المسؤول أو مناط المسؤولية الانسانية. وأطلق له العنان في ملكوت السماوات والأرض، فنشأ عن ذلك مجتمع متلاحم الأجزاء. متكامل الأطراف، يقوم بالتجارب العلمية، وبتصحيح المعارف القديمة. فوضع أصول الرياضيات وأصول كثير من الناهج العلمية. كما قَام بعض أفراده بالتجارب الروحية وسهِر الفقهاء فيه على تطابق سلوك أفراده مع أحكام الشريعة. أو بعبارة أخرى كانت الحضارة الاسلامية ثمرة هذا التكامل بين المنهجين، المنهج الشرعي الالهي. والمنهج العقلي التجريبي. فتحققت الوسطية كانجاز حضاري اسلامي.

إن رسالة الأمة الاسلامية اليوم رسالة معطلة في المجال الحضاري. لأن هذه الأمة لا تسهم اليوم في هذه الحضارة، وهذا تقصير. ولأنها تساير حضارة غير متوازنة القيم، وهذا شر مستطير. ورأينا أن رسالة الأمة الاسلامية بين الأمم المتقدمة اليوم تكمن في تحقيق تلك الوسطية أي التوازن في معترك الصراع الذي لا ينقطع بين المادة والروح والخير والشر والواقع والمثال، في كل زمان ومكان. وبأي صورة يتصور بها الصراع سواء كان في صورة مذاهب فلسفية وإيديولوجية. أو كان في صورة مذاهب اجتماعية وسياسية، أو كان في صورة نزعات باغية وهدامة.

والأمة الاسلامية المسؤولة عن هذه الرسالة اليوم مسؤولة قبل ذلك عن التحلي بفضائلها الذاتية واكتساب مزايا غيرها من الأمم. لأن الشاهد على الأمم لا يعقل أن يكون دون المشهود عليه فضيلة وعلما.

نظرات في الممكن الممتنع[*]
أو إشكالية الوحدة الإسلامية

إذا كان ينبغي للعلم أن يبدأ من ملاحظة الوقائع العيانية، كي يستدل بها على الحقائق التي يتوخى إثباتها أو تجليتها فما أحرانا اليوم أن ننطلق في مُدَارسة قضايا ديننا على هذا المنهج القويم، وهو الاستدلال بالتاريخ ووقائعه على فهم الدين وتشخيص قيمه وحقائقه. إذ لم ير التاريخ عصرا مثل عصرنا إيماناً بالعلم وكفراً بما سواه. ولم ير التاريخ عصراً كعصرنا انقساماً على الرأي واختلافاً في المناهج باسم العلم أيضا، ومن ثم لم يشاهد الاسلام عصراً كهذا العصر من حيث التلبيس بالعلم ومداخلة المسلمين باسم العلم في شتى أنحاء التوجيه والدعاية.

نعم، ليس في تاريخ الاسلام عصراً كعصرنا أكثر تحفزاً وتطلعاً إلى الأخوة الاسلامية، وبعث الأمة الاسلامية لدواع ملحة وظروف اختيار قاهرة. ومع ذلك ففي هذا العصر ما فيه من أسباب التخاذل في تحقيق هذا الهدف العظيم، وفيه ما فيه من الاختلاف في تقدير هذه الوحدة، وتنهيج المناهج لها، مما أقام بين المسلمين وبين وحدتهم حواجز أكثر سمكاً وكثافة من ذي قبل. لهذا ينبغي الاقرار بأن هذا العصر هو عصر الصراع والتناقضات. وهو عصر التحديات الكبرى ولا سيما للأمة الاسلامية، والاقرار بهذا الواقع لا يحتاج إلى دليل. فالتحديات التي نواجهها حقائق

(*) ألقيت هذا الموضوع ضمن الدروس الرمضانية أمام جلالة الملك الحسن الثاني بتاريخ 14 رمضان 1405 = 85/6/4.

عيانية نعيشها وتصك بضوضائها آذاننا وتجرح بصراعاتها قلوبنا، وضحاياها من شباب المسلمين أكثر من الضحايا الساقطة في ميادين الحرب والمواجهة. من أجل ذلك اسمحوا لي أن أتناول هذا الموضوع الذي هو موضوع الساعة وهو إشكالية الاعتصام بالدين والاستجابة الكلية لأمره تعالى : «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا» وهو النداء الالٰهي الذي تخلى عنه المسلمون منذ تاريخ بعيد. إن المسلمين يعيشون اليوم حالة من الانقسام تهدد وجودهم ومقدساتهم، وهي حالة تستدعي المواجهة العميقة والحاسمة. وليس هناك مواجهة أكثر حسما من الاعتصام بالدين باعتباره منهجا للحياة الكريمة.

* * *

إن الاعتصام حسب معناه اللغوي هو الامتناع أو التمسك بشيء يتحقق به ذلك الامتناع. وهو مشتق من العصم أو من العصمة. فالعصم هو الإمساك والعصمة هي الحفظ مما ينافي الفضيلة والسلامة والإصابة والسداد. فهي بمثابة تمسك بهذه الفضائل وامتناع عما ينافيها. فالاعتصام هو التعلق بالسّبب الذي يقينا من الوقوع فيما نكره ويحقق لنا الوضع الذي نرتضيه.

إلا أن الاعتصام الذي يبدو لنا هكذا بسيطاً في حدود معناه اللغوي، يبدو من الناحية العملية حالة نفسية معقدة. ذلك أنه لا يمكن أن يتم الاعتصام في مجال النفس إلا بمقدمات ضاربة الجذور في الفكر والوجدان لدى الانسان. وذلك لأن الاعتصام هو تشبث بأسباب تمكننا من تحقيق وضع ونفي نقيضه. فهو إذن اختيار بين حالتين مختلفتين، حالة نرضاها، وحالة نأباها. وينطوي في نفس الوقت على إدراك واضح لحقيقة السبب المعتصم به، وكونه سبباً حقيقياً للنجاة مما نتوقاه أو نخشاه. وهكذا يستوجب الاعتصام حصول العلم بما نعتصم به، ولا نعتصم بشيء إلا على أساس الاختيار بين أحوال متناقضة يجب أن ندرك

ما يترتب على كل منها من واقع وتبعات ونتائج. ثم ننتقل من العلم بتلك الأحوال إلى الاختيار، ومن الاختيار إلى الالتزام بسلوك يتطابق مع ما أثبته العلم ووقع عليه الاختيار، وكل اختيار لابد أن تهدي إليه عقيدة، أي يقين بكون ما نعتصم به هو أفضل الأسباب لتحقيق ما نتوخاه.

لكن، قد يكون اختيارنا ـــ ولاسيما فيما يتصل بمنهج الحياة التي نحياها ـــ اختياراً مبنياً على ضلال، وقد يكون مبنياً على علم، وقد يكون مبنياً على تقليد. وفي كل الأحوال يجب أن ننطلق في هذا الاختيار من قصد معين. قصد واضح نضعه نصب أعيننا. ونحن لا نريد أن نثير في هذا المقام الذي لا يتسع للإفاضة قضية الغاية التي يجب أن تستهدفها حياتنا، أو الغاية التي يجب أن يحددها الانسان، لحياته. وحسبنا أن نقول، بإيجاز يشمل كل أهداف الأسوياء من الناس، إن الغاية القصوى للانسان هي أن يحقق سعادة نفسه في الحال، وأن يضمن حسن مصيره في المآل. وهكذا يضطر كل إنسان إلى اختيار الأسباب التي تقوده إلى هذه الغاية. وتجنبه التعثر والفشل في طريقه إليها.

كل إنسان أمام ثلاثة اختيارات من حيث تحقيق هذه الغاية :

ـــ فهو إما أن يستنبط المنهج الذي يقوده إلى هذه الغاية استنباطاً شخصياً، يتحرى فيه الحقيقة بنفسه، فيقوم بدراسة الحياة الانسانية عبر تاريخها الطويل في سعيها نحو غاياتها، وطبيعة هذه الغايات وما كتبه المفكرون فيها وفي فلسفاتها، ثم يقوم بدراسة النفس الانسانية ليعرف ما يلائمها وما لا يلائمها من المناهج التي تحقق لها السعادة في الحالين، وهو هنا أمام دراسة العقائد والأديان والتواريخ والحضارات والتراث الانساني كله، وهذا مطلب عسير، لا تنهض به أعمار مجتمعة، فكيف بعمر شخص محدود. ويغلب الاعتقاد على أنه ليس هناك من يستطيع تحقيق هذا المطلب قبل أن يخوض غِمار الحياة في ضوء منهج شخصي.

ـــ وإما أن الانسان أمام عجزه عن تحقيق ذلك يقلد مناهج الآخرين

الذين وقعوا فيها بالتقليد هم أيضا، فيضطر المرء إلى محاكاة مذاهب وآراء ومذاهب يتكيف معها ويدين بها من غير تمحيص. وهذا معظم ما يقع لغالبية الناس. غير أنه من الاستخفاف بوجودنا الانساني المحدود ومن الاستهانة بكرامتنا الشخصية أن نضع حياتنا موضع التبعية لغيرنا والتقليد لسوانا من غير علم ولا تمحيص. وقد نعى الله سبحانه على الذين أبوا الهداية وانساقوا للتقليد في عهد الدعوة الاسلامية فقال تعالى :

«وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون»[1].

ـــ أما الاختيار الثالث، فهو ترك الاختيار، وذلك بالارتماء في أحضان الهوى واتباع كل شيطان يلوح باتباع الشهوة والمنفعة القريبة والغرض الوضيع، وهذا ما لا يليق بالكرامة الانسانية ويتنافى مع المثل العليا التي يؤمن بها الانسان بفطرته. وقد نهى الله سبحانه أيضا نهياً قاطعاً عن هذا السبيل. فقال تعالى :

«ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا»[2].

وإذا كان المنهج السليم القويم هو المنهج القائم على العلم المحيط بمعاني حياة الانسانية وأسرارها، دوافعها وقوانينها، حاضرها ومآلها، وكان هذا العلم متعذراً على الانسان من كل وجه واعتبار. وكان كل ما يحصل الانسان من علم في هذا المجال إن هو إلا خبرة نسبية محدودة، فإن الله تبارك وتعالى خالق الانسان ومدبر حياته قد مَدَّ إليه سَبباً يهديه به إلى سواء السبيل. فالمنهج الالهي هو الشرائع المنزلة والمعارف المضيئة من مشكاة النبوة. وقوة هذا المنهج الالهي وصلاحه موفوران بحكم أن مصدره ومصدر الانسان واحد، ألا وهو الله العليم الخبير. فهو الذي وضع المنهج الذي يلائم خلقه «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير».

(1) البقرة : 170.

(2) الكهف : 28.

إن مزية الاسلام الأولى هي أنه يلح علينا أن نقيم اختيارنا وعقائدنا على علم، وينهانا عن التقليد، كما سلفت الاشارة.

فيقول تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم»[3] إذن فحين يطالبنا الله سبحانه بالاعتصام بدينه فهو يدعونا في نفس الوقت إلى العلم بدينه، وذلك ليجعل عقيدتنا راسخة ويجعل اختيارنا ماضياً، ويجعل سلوكنا إلتزامياً. وعندما نحاول أن نطبق هذا المنهج على الموضوع المعروض علينا وهو أمر الله أن نعتصم بحبله أي بكتابه المبين فسنكون مطالبين لا محالة بأن ندرك حقيقة الاعتصام، وحقيقة المعتصم به إدراكاً مبنياً على علم. بمعنى أنه يجب أن يتوافر لدينا العلم بكون ما نُدعى إلى الاعتصام به وهو كتاب الله تعالى هو وحده السبب المنجي من الهلاك ومن الضلال ومن الفتنة ومن الانحلال. فعندما يأمرنا الله سبحانه بقوله : «واعتصموا بحبل الله»، علينا أن ندرك ما مصدر هذا الحبل وما معنى كونه حبلاً موصلاً للغاية وأية غاية ننشدها، وما هو الهلاك المتوقع أو المحتوم لمن لا يعتصم بحبل الله الممدود ؟

هذه تساؤلات ينبغي أن يجيب عنها كل مسلم مسلم، لأنه لن يكون مسلما إلا على أساس قاعدة من العلم والهدى والتمييز. وإن انعدام التصور أو العلم بهذه الحقائق العليا لهو الذي يجعل كثيرا من المسلمين اليوم فاقدين لذلك النور الباطني الذي يُؤجج فيهم الايمان بالله، وهو الذي يفسر لنا أننا نتلو على مدى الأيام هذه الآية الكريمة، فلا نستجيب لها تلك الاستجابة غير المشروطة.

إن من ثوابت النفس وطبيعة العقل أنه متى لاحت له الحقيقة وغمره نورها فإنه ينقاد إليها بغير مقاومة، ولا يخضع لأيّ عائق. وقد ضرب الله سبحانه لذلك مثلاً منتزعا من صميم الواقع.

---

(3) الاسراء : 36.

هؤلاء السحرة، سحرة فرعون عندما عاينوا معجزة موسى عليه السلام، وبان لهم أنها شيء غير السحر الذي يعرفون، وأنها حقيقة النبوة وحقيقة الألوهية خروا سجدا لله قبل أن يلتفتوا إلى فرعون، فقال تعالى حاكيا ذلك : «فألقي السحرة سجدا قالوا آمنا برب هارون وموسى، قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر. فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى»[4].

فماذا قال السحرة ؟ قالوا : «لن نوثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما أنت قاض».[5] هكذا يكون الاعتصام بالله مبنيا على الحقيقة، مسبوقاً بعلم، أي بعلم يقيني يجعل الانسان يختار ما يعتصم به منهجاً له من غير تردد ومن غير التواء، ولا إبطاء، ولا خشية سلطة جائرة. هذا هو المنهج الذي يتطلبه فكرنا اليوم. فهو منهج حكمي لا خطابي والاقتناع فيه قائم على الحجة التي عودنا أسلافنا من العلماء الأئمة انتهاجها في إقناع المسلمين بدينهم، إلا إذا كان الخطاب يتعلق بفئة لا تقوى على هذا الأسلوب، فحينئذ يتعين اِتباع الترتيب الشرعي في مخاطبة كل فئة بقدر مستواهم وذلك ما يحدده قوله سبحانه : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»[6].

* * *

لقد ورد الاعتصام المطلوب منا نحن المسلمين بالله، وبكتابه وبدينه في سياقين من سورة آل عمران على هذا النحو «يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، وكيف

(4) طه : 70 ــ 72.

(5) نفس الآيات.

(6) النحل : 125.

تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله، ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم»[7].

«يأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»[8].

وهكذا جاء الاعتصام في صيغتين : أولهما (من يعتصم بالله) وثانيهما (واعتصموا بحبل الله) وقد قدرت ـــ والله أعلم ـــ أن هناك فرقاً بين الدلالتين، فهناك الاعتصام بالله وحده، وهو العقيدة مباشرة، ومعناه هنا تحرك الباطن، للتعلق بالله وحده، في عبودية مطلقة واستجابة كاملة. وهذا هو تأويل (ومن يعتصم بالله) ومما يؤيد هذا التأويل ما نقله الطبرى عن ابن جريج، وهو تفسيره بأن الايمان بالله في قوله سبحانه : «من يعتصم بالله» تفسيره له بأنه الايمان بالله.

أما الصيغة الثانية، وهي الاعتصام بحبل الله فهي تعني انتهاج منهج، أي أن هناك حبلًا ممدوداً نتمسك به جميعاً. وهذا الاعتصام بحبل الله هو حركة مكملة لحركة الباطن، إنه المنهج الذي يطبق العقيدة. لأن الاعتصام بحبل الله ـــ وحبل الله هو القرآن كما سنرى ـــ مطالبة صريحة بالسلوك وفق الشريعة والالتزام بالقرآن، والتقيد بأحكامه. وهذه شاملة لكل من القلب والجوارح، فيما بين الفرد والجماعة، وفيما بين الحاكمين والمحكومين.

لذلك اشتمل الدين الاسلامي ككل دين سماوي سابق على عنصرين متكاملين العقيدة والمنهج «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً»[9] إلا أن العقيدة والمنهج في الاسلام بلغا من الكمال بمقدار ما أراد الله لدينه من

---

(7) آل عمران : 100.
(8) آل عمران : 101.
(9) المائدة : 48.

الكمال والاستمرار والعموم. قال تعالى : «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً»[10]. والخلاصة أن الاعتصام بالدين هو حركة متكاملة بين الباطن والظاهر، بين العقيدة والسلوك، بين القلب والعقل، بين الفرد والجماعة. وإذن فلهذا الاعتصام بعدان أساسيان متمايزان، وإن كانا متكاملين. **البعد الأول : روحي وعقلي مصدره العقيدة،** ومصدره التفكير بالمنهج الاسلامي. **والبعد الثاني بعد سياسي واجتماعي،** ولا يبلغ كماله إلا في تحقيق **الأمة الاسلامية.**

إن منهج الاعتصام بالدين كما أراه هو حركة تستهدف إنشاء أمة وإنشاء ثقافة. ليجد الانسان المسلم في ظل الحضارة والثقافة والدولة الاسلامية المجال الحيوي الذي يتحرك فيه. وهذا المنهج المتكامل من العقيدة والسلوك والثقافة والمجتمع يلزمنا بأن نعود إلى التاريخ الاسلامي لنتأمل حقيقة ذلك الاعتصام بالاسلام، وكيف أنشأ تلك الأمة، وأنشأ مع الأمة ثقافتها وحضارتها.

وإذن فيجب أن نقرأ هذا الأمر الالهي : «واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا» يجب أن نقرأ هذا الأمر الالهي من خلال سياقه التاريخي. وفي هذا السياق ما هو خاص وما هو عام. فالسياق التاريخي الخاص هو عصر النبوة، عصر سيدنا محمد ﷺ عصر إنشاء الأمة الاسلامية حين واجه المجتمع الاسلامي الأول بقيادة الرسول الأعظم ضرورة إقامة مجتمع إسلامي، مجتمع المدينة المنورة. هذا المجتمع الذي كان نواة الدولة الاسلامية، وركيزة الأمة الاسلامية. وقد كانت دوافع إنشاء هذه الأمة من غير شك قائمة على إيجاد شخصية الأمة الوسط في هيكلها السياسي والاجتماعي والحضاري. فالاسلام ليس عقيدة وحسب، ولكنه نظام يجب أن يقيم شريعة الله في الأرض، فأسباب قيام هذه الأمة هي أسباب فوق

(10) سورة المائدة : 3.

التاريخ (ميتاريخية) كما أريد أن أصطلح عليها، فهي لم تأت نتيجة تحرك اقتصادي أو تجمع قومي أو دوافع اجتماعية معينة، بحيث يقال إنها نشأت من أسباب وستنزول بأسباب، وإنما نشأت هذه الأمة من خارج سياق التاريخ أي بوحي الله تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»(11).

بدون إدراك هذه الحقيقة بالفعل واعتبار أمر الله تعالى مطلقا غير مقيد لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالشعوب ولا بالسلالات، ولا بالعوامل الإجتماعية قد ينظر المرء إلى قيام الدولة الاسلامية أو الأمة الاسلامية ويعتبرها واحدة من تلك الدول المتعاقبة التي جاءت مع التاريخ وتذهب مع التاريخ. مثلما حصل لتلك الأمم الغابرة كلها أو ما يحصل لهذه الأمم الحاضرة، ودفع هذا الفهم ضروري في هذه المرحلة من تاريخنا، لأنه هو الفهم الذي يحاول المنهج المادي الماركسي أن يؤكد عليه بالنسبة للأمة الاسلامية، أو بالنسبة لظهور الاسلام. فهذا المنهج في زعمه يعزو حركات نشأة الأمة الاسلامية إلى أسباب طبقية وأسباب اقتصادية، وأسباب اجتماعية. وأصحاب هذا المنهج يحصرون تاريخ الاسلام في هذا المجال الضيق، وينكرون تبعاً لذلك كل سبب غيبي، وينكرون مع ذلك النبوءة وإرادة الله. وهم لا يكتفون بإنكار حقائق الغيب وإنكار النبوءة، وإنما يجعلون الاسلام ظاهرة تاريخية انتهت بانتهاء ظروفها ومرحلتها، ويعتبرون التعلق بها بمثابة الالتفات إلى الوراء أو رجعة إلى الماضي، ومحاولة لتطبيق شروط الماضي التي انتهت.

ومن هنا ظهرت كلمة خبيثة أو لعينة في المصطلحات المعاصرة، وهي كلمة (الرجعية)، إنها مصطلح يختصر في نظري الموقف من الماضي وينظر إلى الماضي كيفما كان باعتباره مرحلة متجاوزة. فالالتفات إليه بمثابة الالتفات إلى الوراء، ونحن نتحرك نحو الأمام. وهناك كلمة رديفة،

(11) البقرة : 143.

ولكنها أكثر تأدبا من الرجعية، وهي كلمة (التراث) التي تروج اليوم في مقابل (المعاصرة).

إن كلمة (التراث) هذه على المستوى الإيديولوجي ــ وهذا ما أقصد بالذات ــ شبيهة بكلمة (الرجعية). إنها تنظر إلى كل تراث الماضي وكأنه بمثابة تلك الأبنية العتيقة والآثار القديمة التي لا يليق بأحدنا أن يسكنها. ولكننا نحافظ عليها إظهارا للماضي. فكذلك وقياسا على هذا المثال، لا يليق بعقولنا ولا بأرواحنا أن تسكن تراث القديم ولو كان هذا التراث هو القرآن، أو كان السنة، أو كان علم الفقه، أو كان هو علم الأصول، أو كان هو علم الكلام، أو هو الأدب الغربي بكل عبقرياته المرموقة، إن كل ذلك تراث. فينبغي أن ننظر إليه بتبجيل، ولكن لا يليق بنا أن نسكنه.

هذه هي الأطروحة العجيبة التي يفتتن بها اليوم الكثير من شبابنا وتحتل الصدارة في كل ما ينشر ويكتب وينتدى له من ندوات، أو يعقد له من لقاءات.

* * *

لقد انبهر الباحثون الأروبيون المعاصرون ومن قبلهم من المستشرقين أمام ظهور الاسلام وانتشاره وفتوحاته، بتلك السرعة العجيبة. وقد عللوا ــ وفي مقدمتهم (مونتجمرى وات) الانجليزي، بأن الاسلام إنما نجح بسرعة لأنه ابتدع فكرة (الأمة) وأنشأ بالفعل تلك الأمة الاسلامية[12]، وهو في هذا المفهوم لم يسبقه شعب من الشعوب، ولا تاريخ من التواريخ، وقد ظل هذا المفهوم العجيب في نظر هذا الباحث ينبوعاً لكل دفقات الايمان بوجود الأمة الاسلامية، حتى في التاريخ المعاصر، رغم وجود حواجز اللغات وحواجز السلالات. وقد غاب عن ذهن هذا المؤرخ وأمثاله أن إنشاء أمة إسلامية كان طبيعياً مع رسالة الاسلام نفسه، حين أعلن القرآن أن إيجاد

(12) انظر كتاب العقاد (ما يقال عن الاسلام) ص 517 (الاسلاميات) المجلد السادس.

أمة وسط ضروري. هذه الأمة التي ستؤتمن على تحقيق التوازن بين التيارات المادية والتيارات الروحية.

لقد كان ظهور الاسلام نقلة للانسانية من ماضٍ إلى حاضر جديد، مغاير كل المغايرة لذلك الماضي. فنحن إذا ألقينا نظرة على كل الروابط والجوامع والأواصر التي كانت تربط الأمم القديمة والمجتمعات القديمة، ألفيناها متسمة بنقصين أساسيين :

أولهما : أنها كانت مجتمعات ترتكز على الروابط النَسَبية القائمة على علاقة الدم أو الرحم، ومرجعها إلى تسلسل الأبناء من الآباء، **فهي علاقة سلالية**.

وثانيهما : أنها كانت بمثابة تجمع أو تعصب عرقي أو قبلي يهدد غير المنتمين إلى أصولها، فهي من هذه الناحية **عدوانية**. **فجاء الاسلام** برابطة العقيدة، وأنشأ أمة إسلامية على عقيدة الدين، وجعلها رابطة مقدمة ومقدسة تتراجع أمامها كل الروابط الأخرى من غير أن يفرض الاسلام طبعاً زوال تلك الروابط إذا ما تكاملت مع النظام الاسلامي كالروابط القومية التي لا تتعارض مع الاسلام، إذا انسجمت مع مبادئه وكانت في خدمته، والله سبحانه يقول : «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم.»[13] فالله خلق الخلق على هذه الصفة من التنوع السلالي، واللغوي والعرقي، ولكنه خلقهم كذلك ليتعارفوا لا ليتناكروا، وليكون مقياس التقوى والعمل بشريعة الله المقياس الذي يحدد المزيه والفضيلة. ثم إن الاسلام جاء بالعقيدة التي تقتضي تجاهل تلك الروابط العرقية والقبلية، وجاء بالعقيدة التي ترتفع بالانسان إلى أفق جديد. وهذه العقيدة تنطلق من ثلاثة مبادىء :

أولها : أن الدين كوني وليس قومياً ولا خصوصياً.

---

(13) الحجرات : 13.

ثانيها : أن الدين عمومي لسائر البشر.
ثالثها : أن الدين فطري للانسان.

1) فكونية الدين معناها أن الاسلام ـــ والاسلام هنا هو الخضوع لإرادة الله ـــ هُو حركة الكون. «أفغير دين الله تبغون وله أسلم من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه ترجعون»(14). إلا أن الله تبارك وتعالى خص الانسان بمزيه عظمى وهي أنه طالبه بأن يسلم له اختيارا كما هو مسلم له اضطرارا، وذلك ليوفق بين حركة كسبه وحركة اضطراره، أو بين قوانين الطبيعة وبين الارادة الانسانية المبدعة.

2) أما عمومية الدين فمعناها أن الله تبارك وتعالى خاطب برسالته العالمين : «قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السماوات والأرض»(15).

3) أما فطرية الدين فمعناها أنه مبنيّ على السماحة واليسر ووضوح الحق وتحرير الانسان وتكريمه وتقدير حقوق غرائزه وحقوق روحه. فلا إجحاف بجانب من هذه الجوانب. قال تعالى يصف الرسول الأكرم الذي بلغنا هذه الرسالة «يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنْهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»(16).

إذن ليس في هذه المبادىء العامة الشاملة ـــ كما نلاحظ ـــ إلا ما يوحد الانسان بأخيه الانسان، ويدعم تلك الوحدة ويحدد لها المنهج القويم.

نعم لم يكن من السهل قبول الاسلام لدى الأمم والأقوام الذين ظهر

(14) آل عمران : 83.
(15) الاعراف : 158.
(16) الاعراف : 157.

فيهم، فقد كان بالنسبة لهم ثورة على كل شيء، ثورة على كل ما اعتادوه وألفوه، وأقاموا على أساسه مصالحهم ومكاسبهم ونفوذهم واستغلالهم وعنصريتهم وتسلطهم على الناس بغير حق. وذلك كأمم اليهود المجوس والوثنيين، فكان من الطبيعي أن يعمل الاسلام على إنشاء أمة العقيدة التي تجعل الاسلام قوة متحركة قائمة على ركائز ثابتة، وكان من الطبيعي أيضا أن يخوض المسلمون الأولون بقيادة مولانا رسول الله ﷺ أشد المعارك التي عرفها المسلمون في هذه المعركة الضارية بقوة العقيدة وبالاحساس بعظمة وجسامة الرسالة التي ينهضون بها بالاعتصام بالأصل الذي بايعوا الله عليه دون الانجذاب أو التأثر بأي مؤثر خارجي.

هذه المبادىء الخاصة نجد القرآن قد ركز عليها وأوضحها في عموم سوره ولاسيما سورة البقرة وسورة آل عمران.

أولا : لقد عمق القرآن لدى المسلمين الأولين الاحساس بأنهم أمة ذات رسالة، وهذا ما يمكننا أن نسميه اليوم بالتعبئة الروحية.

ثانياً : شخص القرآن للمسلمين معنى الجماعة الاسلامية، ومعنى الرابطة الاعتقادية في صورة محسوسة لدى الناس، هي صورة الأخوة الاسلامية، وبذلك أبرز العلاقة الروحية في شكل مادي وأقامها مقام المحسوس المدرك بالطبع، واختار لها وصف الأخوة لا وصف البنوة ولا وصف الأبوة، لأن الأخوة هي رمز للتماثل بدون استعلاء ولا تدن. قال تعالى : «إنما المؤمنون إخوة»[17]. وقال ﷺ (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه). وقال أيضا : (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره بحسب المرء من الشر أن يحقِر أخاه المسلم».

ثالثا شدد القرآن على الاعتصام بالعقيدة في صورة مادية ملموسة فجعلها حبلًا ممدوداً من الله إلى الانسان ليتعلق بها وينجو بها من

(17) الحجرات : 10.

معاطب الهلاك. وهنا تأتي الآية التي نتناولها : «واعتصموا بحبل الله جميعاً».

رابعاً : شدد على الوحدة في هذا الاعتصام، أي شدد على الاعتصام والوحدة معا في الدين. باعتبار أن التفرق في الدين إنما هو اعتصام بشيء آخر كما جاء في قوله تعالى : «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم»(17).

خامساً : شدد على نبذ كل ولاء بين المسلمين وبين خصومهم في العقيدة، وعلى نبذ كل ولاء غير الولاء للعقيدة داخل الأمة الاسلامية. وهكذا يظهر دور الأمر بالاعتصام بحبل الله، ضمن إطار عام وشامل من المبادىء المتكاملة التي لا قيام للأمة الاسلامية بدونها، ولا انتصار لها بدونها.

* * *

ونعود إلى السياق الخاص أو سبب النزول لنعزز المعنى الاسلامي بالواقع التاريخي، فنذكر أن المفسرين ذكروا للآية سبباً للنزول وهو الذي رواه الطبري بطريقين : طريق مجاهد، وطريق السدي، وهو أن يهودياً سعى بين فريقين من المسلمين هما الأوس والخزرج ليعيد الفتنة جذعة، كما كانت مشبوبة في العصر الجاهلي بين الأوس والخزرج. فقد دس هذا اليهودي وهو شأس بن قيس، كما ذكر ذلك ابن عباس، دس هذا اليهودي العجوز يومئذ بين الفريقين من يؤرث العداوة بينهما، ويشعل النيران التي أطفأها الله بالاسلام، وذلك أنه مر في المدينة فرأى طائفة من الأوس والخزرج يتناجون كأنهم إخوة، فغاظه الأمر، وقال : لقد اجتمع بنو قيلة بالمدينة، والله إن اجتمعوا فما بقي لنا فيها من قرار. هذا رأي اليهودي القديم أمام الأخوة الاسلامية العربية. وما كان إلا أن دس يهودياً آخر بين

(18) آل عمران : 105.

المسلمين، وأخذ يذكرهم بأيام الجاهلية ويتناشد لهم الأشعار المليئة بالمثالب والأهاجي، ليستفزهم ويحرك ضغائنهم، فاستفزوا وتواثبوا، وأخذ كل منهم بسلاحه لولا أن حضر مولانا رسول الله ﷺ، ووقف يعظهم ويذكرهم بالأخوة الاسلامية التي هي إيمان، وبدعوة الجاهلية التي هي كفر، فما فرغ من موعظته ﷺ بين الفريقين، حتى أقبلوا يتباكون ويتعانقون، ثم نزلت الآية الكريمة : «ياأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله، ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم. ياأيها الذين آمنوا، اتقوا الله حق تقاته، ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم، إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار، فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون»[19].

إن التنصيص على التمسك الجماعي بحبل الله واضح في الآية، فقوله تعالى (جميعا) دال على حالة الاعتصام أو حال المعتصمين التي هي الالتفاف الجماعي، ودال على أن المراد بالاعتصام ليس هو مجرد اعتصام كل فرد منا بالدين على طريقته، وإنما المراد أن يقع الاعتصام من الجماعة المخاطبة بالقرآن اعتصاما موحد المنهج، موحد العقيدة. فاعتصام الأفراد كأفراد بدينهم هو أمر ضمني إذا ما التفوا حول كلمة الله جميعا، وقد علمنا الله بقوله سبحانه «ولا تفرقوا» أن الاعتصام بحبل الله لا يتم على الوجه الصحيح، إلا إذا كان عصمة للمسلمين من الفرقة والاختلاف في الدين، وذلك لأن التوجه الذي كانت تستهدفه الحركة الاسلامية يومئذ كان هو إنشاء أمة تنهض بتطبيق شريعة الله. ويتأكد هذا المعنى فيما جاء من آيات بعد الآية المذكورة.

---

(19) آل عمران : 100 /103.

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون»[20]. صحيح أن (مِن) هنا للتبعيض، وتعني العلماء الذين ينفرون لتبليغ رسالة الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن من المفسرين (من) اعتبرها جنسية واعتبر أن الأمة كلها مطالبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شكل جماعي أي في شكل أمة ذات كيان سياسي. وإن تشخيص الآية أو العهد بين الله وبين عباده المؤمنين في صورة حبل، والدعوة إلى التمسك به غاية في البلاغة، فالحبل كما نعلم هو لفظ مشترك دال على الرسَن، وهو الحبل المعروف. وعلى مستطيل الرمل الواقع بين كثيين، وعلى ما يتصل بين الكتف والعنق، وعلى كل سبب أو صلة تجمع بين المتقاطعين، فقد قال امرؤ القيس مثلا :

إني بحبلك واصل حبلي وبريش نبلك رائش نبلي

وقال صاحب المفضلية :

بسطت رابعة الحبل لنا فوصلنا الحبل منها ما انقطع

إن الحبل في الآية الكريمة، صورة مجسمة للعلاقة. أما تأويل الحبل فهو على الأرجح كتاب الله تعالى، وهو القرآن، وذلك للأحاديث المروية في هذا الشأن. ومن هذه الأحاديث، حديث عبد الله ابن مسعود عن رسول الله ﷺ أنه قال : (إن هذا القرآن هو حبل الله). ومنها حديث أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال : (إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى، حبل ممدود بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي). ومنها حديث علي ابن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ أنه قال : (أما إنها ستكون فتنة، قيل، (كيف المخرج منها أو ما المخرج يارسول الله). قال : (كتاب الله فيه نبأ من قبلكم، وخبر من بعدكم، وحكم ما بينكم وهو حبل الله المتين). وهناك تآويل أخرى ذكرها الامام الطبري تفسر

(20) آل عمران : 104.

الحبل بالجماعة، أو تفسر الحبل بالاسلام، أو تفسر الحبل بالعهد، وكلها في نظري آيلة إلى معنى الاعتصام بالدين كتاباً ومنهجاً وميثاقاً.

إن الصورة التي قدمها القرآن عن التمسك بكتاب الله على هيئة التمسك بحبل، تعني أن القرآن هو الجامع بين المسلمين، وهو السبب الموصل إلى غايتهم، وهو المحقق لوحدتهم، فإن ارتخت قبضتهم عليه أو تفرقوا في اجتماعهم حوله، ذهبت جامعتهم وانفرط عقدهم، فالنظام والانتظام إنما يكونان حول الالتفاف، أي الالتفاف حول أصل واحد. أما إذا تعددت الأصول، فقد تعددت الأنظمة، وإذا تعددت الأنظمة تعددت المحاور.

* * *

لقد كانت هذه الآية الكريمة مناسبة وقف عندها بعض المفسرين لينظروا في ظاهرة التمزق واختلاف المسلمين فيما بينهم بعد برهة وجيزة من التاريخ، من قيام الدولة الاسلامية، وهم يذكرون في ذلك افتراق الأمة في صدر الدولة الأموية، أو على أواخر الدولة الراشدية، على أحزاب أو فرق، أخذ يكفر بعضها البعض، وأخذ يريق بعضها دم البعض.

وقف أمام هذه المشكلة عدد من المفسرين، وحاولوا أن يبسطوا الكلام فيها، والمجال لا يتسع هنا لبسطها على الطريقة التي بسطها المفسرون، وإنما قصارانا منها أن نثير هذا الإشكال، فنحن من ناحية أمام دعوة القرآن إلى الوحدة حول التوحيد، ونحن من ناحية أخرى أمام تاريخ إسلامي حافل بالتمزق والاختلاف، ونحن من ناحية ثالثة أمام آية كريمة تقول :

«ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم»[21].

لقد تناول هذه الإشكالية عدد من علمائنا القدماء وعلمائنا المحدثين. أما الإمام الشاطبي رحمه الله فقد تعرض في كتابه (الاعتصام) إلى هذه

(21) هود : 118.

الإشكالية. وحاول أن يقننها بما يشبه القانون الطبيعي. واستدل عليها بالأدلة النقلية ومنها هذه الآية الكريمة «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك»، ولكن الإمام الشاطبي اعتبر في سياق تحليله أن الاختلاف نوعان[22] :

ــ اختلاف اضطراري وهو المعبر عنه في الآية الكريمة «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك» وهو اختلاف مقدّر في علم الله الأزلي لا مندوحة عنه ولا مجال للخوض فيه.

واختلاف كسبي هو الذي جاء النهي عنه في الآيات المحكمات الأخرى، وقد تناول هذه الإشكالية أيضا الإمام محمد عبده في تفسير (المنار)، ولكنه ذهب فيها مذهباً مغايراً[23].

المهم بالنسبة إلينا أن المسلمين اختلفوا سواء في الفروع أو في الأصول، وبلغت فرقهم حوالي السبعين أو تكاد، كما في الحديث النبوي (افترقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة). والحديث رواه الترمذي وصححه، ورواه غيره. وهناك من جرح بعض رجاله، وعلى أيّ فقد أخذت كل طائفة من المسلمين تحدد الفرقة الاسلامية الناجية لإثبات أنها هي تلك الفرقة، وأنها هي الناجية، وأن ما عداها في النار. كما ورد في الحديث.

قد يتساءل أحدنا قائلا : هل يتصل هذا الاختلاف المنهى عنه بالاختلاف المذهبي أم هو خاص بالاختلاف الأصولي ؟ والحقيقة أن العلماء هنا أجمعوا على أن الاختلاف المنهى عنه في الآية، إنما هو الاختلاف في الأصول لا في المذاهب الفقهية.

---

(22) كتاب الاعتصام للشاطبي ج 2 /168.

(23) تفسير المنار ج 24/4.

فمن ناحية أولى نلاحظ أن الاختلاف في الفروع، وهي الأحكام المستنبطة من نصوص القرآن والسنة، ليس في الحقيقة اختلافا مادام لا يمنع من قيام الوحدة بين المسلمين، ومن ناحية ثانية نلاحظ أن الاختلاف في الفروع قد عرفه الصحابة رضوان الله عليهم، وهم مع ذلك متواصلون متآلفون، وقد ورد في الأثر (اختلاف أمتي رحمة). وتحدث الإمام الشاطبي والإمام القرطبي فأوضحا أن الخلاف في الأصول هو الخلاف المنهى عنه. أما الخلاف في المذاهب الفقهية أو الخلاف في الفروع، فهو من طبيعة الحياة وسُنن المجتمعات.

والقرآن نفسه ينص على طبيعة الإختلاف بين البشر : «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم». وهو معنى استشكله العلماء والمفسرون خاصة. فاضطر الإمام الشاطبي إلى التمييز بين الإختلاف الكسبي وبين الإختلاف الإضطراري. وذهب إلى أن الإختلاف الأخير هو المقصود في الآية : «ولذلك خلقهم» فهو اختلاف مقدر في علم الله تعالى الأزلي لا مندوحة عنه، ولا مجال للكلام فيه أو الخوض في تأويله. وفاته أن أن الدخول في التمييز بين الكسبي والإضطراري يوقعنا في الخوض في مسألة الحرية الإنسانية وحدودها. بينما ذهب محمد عبده إلى أن الإختلاف ناشيء من حرية الإنسان ومن وضعه الطبيعي بين أمم من الخلق منقادة إلى غاياتها بغير حرية أو اختيار كالملائكة في العالم الأعلى، وأمم الحيوان في العالم الأدنى. ومن ثم جاء النهي عن التفرق في الدين كهدف يجب أن يسعى إليه المسلمون. وجاء توقع الإختلاف كواقع أو ضرورة لا بد منها. ويكون جزاء الإنسان على قدر مسعاه في التغلب على ضروراته في سبيل تحقيق المثل الأعلى.

* * *

والواقع أن الإختلاف في الأفكار والتباين في الأفهام والأمزجة غريزة متأصلة في الإنسان، ولا يمكن تحقيق وفاق مطلق بين بني البشر إلا

بمحو طبيعة العقول والامزجة وهو محال. ولذلك لا نظن أن الإسلام طلب من الآخذين به التنازل عما فطروا عليه من تباين الأفهام وتفاوت المدارك واختلاف المنازع، لأن الإسلام هو دين الفطرة التي فطر الناس عليها.

ولا أدل على ذلك من أنه احترم خصائص الشعوب والأقوام ونوازع الأفراد في تحقيق الخصوصية والملاءمة بين واقعها وأهدافها. فسكت في التشريع عن أشياء، واعتبر الاجتهاد بإعمال العقل من مصادر التشريع. ولهذا وردت الإشارة إلى أن اختلاف العلماء رحمة»[24].

إلا أن منطق الإسلام إن كان يقبل الإختلاف في الفروع، فهو لا يمكن أن يقبل الإختلاف فيما يعتبره أصولًا مرجعها الوحي، لا العقل، ولما كان «الدين» الذي هو في حاق معناه الايمان بالله وفق الصورة التي حددها الوحي فإن تحكيم العقل في تعقل هذه الصورة لا بد أن ينقل إليها التشويش والإختلاف الذي هو من طبيعة الإنسان. ولذلك نص القرآن على ضرورة الوحدة في «الدين» بهذا المعنى، مع العلم بأن مطالبة المؤمنين بهذه الوحدة الإعتقادية فيه حث على مغالبة طباعهم ومقاومة نزعتهم إلى الاختلاف. فتحقيق الوحدة بالتمسك بالأصول، ورفع الوحي فوق كل اعتبار هو ابتلاء للمسلم، لعله يعتبر أشق أنواع الابتلاء.

إن من أشد ما حذر القرآن منه هو الاختلاف في الدين والتفرق فيه على مذاهب. «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات، وأولئك لهم عذاب عظيم»[25]. وقد صور القرآن للرسول مدى الإختلاف والشقاق اللذين كانا يتحكمان في حياة الجاهليين غداة ظهور الإسلام، فقال تعالى : «لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم»[26].

---

(24) هذا من كلام السلف وليس من الحديث النبوي في شيء.

(25) آل عمران : 105.

(26) الأنفال : 63.

فالإسلام هو الذي نقل العرب تلك النقلة المعجزة من واقع متمزق متناحر إلى واقع أخوي يؤثر فيه المسلم أخاه المسلم على نفسه، ولو كان به خصاصة، وذلك حين جعل الرابطة الدينية فوق كل الروابط الأخرى. وكان حريا بالمسلمين أن يجعلوا تلك الوحدة الاعتقادية والدينية فوق كل اعتبار، لكنهم أضاعوها بعد فترة وجيزة، لأسباب، منها :

ــ أنهم عادوا إلى العصبية من جديد، لأن العصبية ظلت بالنسبة للبعض رسيساً لا يخمد أواره، فنشأت ناشئة استثمرت الصراع السياسي ووجهته نحو إثارة الأحقاد والعصبيات، وما إن وقعت الفتنة في عصر عثمان حتى ظهرت الطوائف من بكرية وعثمانية وعمرية وعلوية، كل يزعم أن الحق معه ومع صاحبه[27].

ــ أنهم أقحموا الدين في الاختلافات السياسية، فأخذوا يتجاذبون النصوص الدينية استدلالا على صواب هذا وخطإ الآخر، واستغلوا الآيات المتشابهة في تأويل المعاني على هواهم، فظهرت الفرق الكلامية السياسية من خوارج وجهمية ومرجئة وقدرية.

وهكذا وقع الإختلاف في أصول الدين، وكان حرياً أن يظل الخلاف في مجال السياسة والرأي من غير إقحام للدين في هذا الخلاف الذي تقضي به طبيعة الإجتماع.

وإذن فلم ينشد الإسلام من المسلمين أن يكونوا أمة واحدة في العقلية والمشاعر والنزعات والأذواق والأمزجة، ولا في جزئيات الأحكام التي يتعاملون بها بدليل ما أتاح للمسلمين من ألوان الإختلاف، وما حققه المسلمون من ذلك من غير أن يستشعروا إثماً أو ضلالًا، وإنما ناشدهم أن يظلوا أمة واحدة في عقيدتهم من حيث كون هذه العقيدة هي وحياً لا مجال فيه للعقل، ومن حيث هي كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا

(27) أنظر العواصم من القواصم لابن العربي. ص 246.

من خلفه، كما طالبهم ألا يختلفوا في تحريم ما حرمه القرآن وتحليل ما حلله.

وناشدهم في أن يظلوا إخوة متضامنين حول العقيدة والشريعة، وأشعرهم بأنهم أمة وسط بين نمطين من الأمم، إحداها تغلو في تقدير الروح، والأخرى تغلو في تقدير المادة. وأنهم أمة دعوة بين الغالبين والمفرطين. لا تقوم لها قائمة بين أعدائها من الجانبين إلا بالتضامن والوحدة حول هذا المنهج.

وعلى هذا الأساس يمكن تحقيق الاتفاق والاختلاف معاً، أو تحقيق التنوع داخل الوحدةز أو تحقيق الحرية داخل الإلتزام. فيمكن أن توجد أمة إسلامية بمذاهب فقهية متعددة، وأنظمة سياسية مختلفة، وثقافات وطنية متنوعة. لكن متضامنة حول عقيدتها متداعية لنصرة بعضها البعض في إعلاء كلمة الله، ونصرة الحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق هذا المنهج الوسط.

فلا إشكالية إذن من حيث ظاهر تناقض منطق الإسلام ومنطق التاريخ، لأن الإسلام لم يدع إلى محو خصائص الأقوام والشعوب وإذابتها في كيان لغوي وثقافي واحد. وكأن الأمم نسخ يكرر بعضها البعض، فهذا ما لا يعقله العاقلون، وإنما دعا إلى إنشاء أمة العقيدة التي ليس لها وراء تحقيق عقيدة وشريعة القرآن مطلب آخر، ويبقى التطبيق لهذا المشروع عملاً اجتهادياً تنجزه العصور والأقوام حسب ما لها من أسباب وإمكانات.

لكن ما حصل بين المسلمين هو تعصب كل طائفة مجتهدة لاجتهادها، واعتباره هو الحق الذي لا مندوحة عنه، وكلهم يؤمن بالقرآن ويجمع على تواتر نصه، ويجمع على مصداقية السنة النبوية ودورها البياني بإزاء النص القرآني. فلم الخلاف إذن ؟؟

الخلاف في التأويل والخلاف في توجيه المقاصد والنصوص. لقد كان حريا بأولئك الأتباع أن يحترموا حرية الرأي واجتهاد المجتهدين، كما فعل

الامام مالك بن أنس حين اقترح عليه الرشيد العباسي توحيد الناس حول مذهبه، ونشر الموطأ بين المسلمين بحد القوة. يدفعه الى هذا التوحيد ما راعه من انتشار الخلافات بين المسلمين وتوجيه النصوص وتعدد الأحكام في النازلة الواحدة على ما يحكيه ابن المقفع في (رسالة الصحابة). لكن مالكا رحمه الله لم ينخدع ببريق هذه الوحدة الوهمية في مجال التشريع والأحكام، ولم يغفل عن حقيقة الواقع الانساني، وما يتحكم فيه من عوامل الاختلاف وتباين المناهج أو الوسائل التي نقلت بها النصوص الشرعية، ولا عن تباين المدارك في فهمها وتوجيهها. وبالتالي، لم يغب عن ذهن الامام مالك واقع الاختلاف وضرورة الاجتهاد، حسب ما يعنُّ لعلماء كل بيئة أو قطر من مصلحة تجب مراعاتها. والقرآن نفسه يحتمل نصه أكثر من معنى، والسنة النبوية قد رواها ما لا يحصى عددهم، وقد تفرقوا في الأمصار. يقول أحد علماء الشيعة، في التعليق على مسألة المنصور مع الامام مالك :

«إن مالكا قد أرجع المسألة إلى أصلها، ولم ينظر الى أواخر الأمر في هذا الخلاف بين علماء الشريعة، وإنما نظر الى أوائله، فهذا الخلاف في أصله ليس صادرا عن الهوى والتعصب، ولكنه صادر عن أصول الشريعة وأدلتها التي يجب على المسلمين أن يعولوا عليها في معرفة دينهم، والتعبد بما شرعه الله لهم، فالقرآن الكريم الذي هو المصدر الأول والأعظم للمسلمين، قد نزل بأسلوب كان من رحمة الله وفضله على خلقه أنه جاء قاطعا في أصول العقائد وما لا يتغير بتغير الأزمان والأحوال، محتملا في كثير مما وراء ذلك من الأمور والأحكام، فكان ذلك من أول أسباب الخلاف تبعا لاختلاف الأفهام، وقواعد النظر، وتقدير العلل والمصالح، والسنة المطهرة لم تكن قد دونت، وإنما اعتمد الناس على روايات تلقوها عمن حفظها ووعاها، وكثير من هذه الروايات عن فعل فعله الرسول، أو قول قاله، وربما حف بهذا الفعل أو بهذا القول قرائن وظروف تساعد على فهمه، وربما خلا من ذلك، وقد تأتي الرواية من طريق بلفظ غير ما جاءت

به من طريق آخر، وقد تبلغ الرواية هذا العالم، أو هذا البلد، ولا تبلغ غيرهما، الى غير ذلك مما كان ذا أثر ظاهر في الخلاف، وقد اختلفت كذلك القواعد التي استنبطها العلماء لفهم الكتاب والسنة، والأدلة التي رأى بعضهم أنها تقيد حكم ورأى غيره أن كتاب الله وسنة رسوله مُغنيان عنها.

هذا على وجه الاجمال، هو ما دعا إلى اختلاف العلماء، وهذا هو ما قضت به الحكمة الالهية، ولو شاء الله لجاءت أحكام الشريعة ومسائلها جميعا على نمط واحد، ولكن الله جل جلاله علم أن أمر الناس لا يصلح على ذلك، فلا يصلح في أمور العقائد وأصول الدين التي يدخل بها المرء في ربقة الايمان، ويخرج من هذه الربقة حين يخرج عنها، لا يصلح في هذه أن يترك الناس لعقولهم وأفهامهم وظنونهم، فلذلك بينها بيانا واضحا، وجعلها من بين أمور الدين وأحكامه، حرما مقدسا، لا يجوز أن تختلف فيها الأنظار، ولا أن تكون مجالا لتعدد الآراء، وهدفا لجدال المتجادلين، ذلك بأنها حقائق أخبرنا الله تعالى بها، وأوجب علينا أن نعتقدها، ليس من شأنها أن تتغير بتغير الزمان، أو تختلف باختلاف المصالح، أو تتأثر باجتهاد المجتهدين، وقد ألحق بهذه الأصول ما شابهها في عدم التأثر بالأزمان أو الأفهام من حقائق العبادات وصورها ـــ في الجملة ـــ وأصول المعاملات وأنصبة الوارثين، ونحو ذلك، فكان هذا كله رحمة من الله وحكمة، لأنه وقى الناس شر التفرق في الأسس والأصول، ورسم لهم دوائر محدودة واضحة المعالم، يُعرف من دخلها ومن خرج عنها، وسما بالحقائق الواقعة عن أن تكون محل خلاف أو تنازع، وألحق بها ما هو في حكمها من رسوم العبادة التي لا يرجع فيها الا إلى ما يريده المعبود، ومن دعائم المعاملة التي يجب في كل زمان ومكان أن تكون مرتكزة على أساس سليم من العدل والخلق الكريم.

أما الفروع التي لا يضر الاختلاف فيها، سواء أكانت في الشؤون العملية أو في المسائل النظرية، فلم يكن يصلح أمر الناس على توحيدها،

والالزام بصورة معينة منها، ذلك بأن الله خلق العقول وجعل لها مجالا هو النظر والتفكير والموازنة والترجيح والاستقراء والتتبع، فإذا كانت الفروع كالأصول يقينية لم يبق للعقول مجال، ولذلك جاءت أكثر أحكام الفقه ظنية، وكثر فيها الاختلاف والترجيح، وأصبحنا نرى في كثير من المسائل الخلافية آراء الفقهاء التي تمثل جميع الصور المحتملة عقلا».

«إن مالكا حين أشار على صاحبه أن يدع الناس وما اختاروا لأنفسهم، ولم يشر عليه بذلك، لأنه لا يعتد بأمر المسلمين، ولا يعبأ بهم، ولم يشر عليه بذلك، لأنه ضن عليهم بأمر يعلم فيه صلاحهم، ولكنه أشار عليه بذلك لأنه هو الخير كل الخير، وهو الموافق لما أراده الله عز شأنه حين وضع شريعته هذا الوضع الحكيم الرحيم، ولا يعقل أن يكون مالك قد أراد من ترك الناس وما اختاروا أن يتعصبوا لما عندهم، وأن يحتربوا عليه فيما بينهم، وأن يقطعوا في سبيل التعصب له ما أمر الله به أن يوصل من أخوة الايمان، وتعاون الاسلام».

«ولم ينفرد مالك رضي الله عنه بالنهي عن اتباعه في كل ما قال به، وإلغاء ما سواه، فقد حدثنا التاريخ عن سائر الأئمة بمثل ما حدثنا به عن مالك :

فأبو حنيفة رضي الله عنه، كان يقول : «لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»، وكان رضي الله عنه إذا أفتى يقول : هذا رأي النعمان ابن ثابت يعني نفسه ــ وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب.

والشافعي رضي الله عنه كان يقول : إذا صح الحديث فهو مذهبي. وقال يوما للمزني : يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك، فإنه دِين.

وكان الامام أحمد رضي الله عنه يقول : ليس لأحد مع الله ورسوله كلام، وقال يوما لرجل : لا تقلدني ولا تقلد مالكا، ولا الأوزاعي ولا النخعي

ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة.

ولقد كانت سيرة سلفنا هؤلاء في ثقة بعضهم ببعض، وعذر بعضهم لبعض، آية من آيات الله في الاخلاص وحسن النية، والاحتفاظ فيما ينبغي أن يكون بين أهل العلم والدين من أخوة، فكان بعضهم يصلي خلف بعض، مثلما كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعي وغيرهم رضي الله عنهم يصلون خلف أئمة المدينة، وإن كانوا لا يقرأون البسملة لا سرا ولا جهرا، وصلى الرشيد إماما وقد احتجم فصلى الامام أبو يوسف خلفه ولم يعُد، وكان أفتاه الامام مالك بأنه لا وضوء عليه، وكان الامام أحمد ابن حنبل يرد الوضوء من الرعاف والحجامة، فقيل له : فإن كان الامام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ، هل تصلى خلفه ؟ فقال : كيف لا أصلي خلف الامام مالك وسعيد بن المسيب ؟ وصلى الشافعي رحمه الله الصبح قريبا من مقبرة أبي حنيفة رحمه الله، فلم يقنت تأدبا معه»[28].

بعد هذا نستطيع أن نطمئن الى أن المذهبية الفقهية ليست بدعة ضالة كما زعم البعض[29]، وأن هذه المذاهب الفقهية ليست من قبيل ما عناه القرآن بالذين فرقوا دينهم شيعا، لأن المذهب الفقهي ضرورة من ضرورات التطبيق العلمي للشريعة وفق منهج معين من التحليل والفهم للنصوص. ولأن هذا المنهج لا بد له من أصول ومقومات وإحاطة بأحكام الشريعة

---

(28) الأستاذ محمد تقي القمي عن كتاب (الوحدة الاسلامية) ص 71/70.

(29) للتوضيح نقول : إن ما نعنيه بالمذهبية الفقهية هي أن تتبع طائفة من المسلمين إماما مجتهدا باعتبار كون الاجتهاد من مصادر التشريع المقررة وباعتبار كون هذا الاجتهاد ليس في طاقة أمة غير الأئمة المجتهدين الذين توافرت لهم أسباب العلم والدراية والفقه كالامام مالك والامام الشافعي والامام أبي حنيفة وسواهم. ونعني أن المسلمين حين يأخذون بالمذاهب المشهورة وهي المالكية والشافعية والحنفية والحنبلية والجعفرية والزيدية، فلا ضير في ذلك. ولا يعد ذلك اختلافاً في الأصول، ضارا بالوحدة الاسلامية، بحال من الأحوال.

ومقاصدها، فليس في متناول كل المسلمين، وإنما هو في متناول الآحاد من علمائهم المتفقهين في القرآن والسنة. وهؤلاء هم أصحاب المذاهب. وهم الذين يتبعهم المسلمون في مشرق الدنيا ومغربها منذ نشأت هذه المذاهب الفقهية. بل يجب أن نعتبر هذه المذاهب من مزايا التشريع الاسلامي، ومن عوامل قوته وازدهاره ومرونته واستمراره، لا يُجادل في ذلك الا من سفه نفسه، أو طمست بصيرته. فلم لا يكون بين أتباع هذه المذاهب من الاحترام والتقدير، ما تفرضه ضرورة الوحدة الاسلامية القائمة على الأصول لا على الفروع.

نظن أن العوامل السياسية وضيق الأفق، وشيوع الجهل، واستغلال الانتهازيين والوصوليين لهذه العوامل المفرقة هي التي نقلت المذهبية من معناها الايجابي الى معناها السلبي، وحولت المسلمين الى أحزاب، كل حزب بما لديهم فرحون. وما نظن أن المسلمين يستطيعون التقيد بمذهب واحد فقهي، وبينهم من الاختلافات البيئية والاجتماعية والظروف الاقتصادية والمناخات الاقليمية ما يفرض مراعاة مصالحهم وفق تلك الشروط التي يحيونها. بالاضافة الى أن التراث الفقهي الاسلامي بأصوله وفروعه لا يحتمل هذا التقيد ولا يستسيغه.

* * *

لقد سبق القول بأن منهج الاعتصام بالدين كما لخصناه هو حركة تستهدف إنشاء أمة إسلامية، وإنشاء ثقافة إسلامية، ليجد المسلم في نطاق هذه الأمة، وفي ثقافتها المجال الحيوي الذي يتحرك فيه طبقا لعقيدته وشريعته، وأنه يجب أن نقرأ الأمر الالهي بالاعتصام بحبل الله وبعدم التفرق في الدين، من خلال سياقين :

ـــ سياق خاص هو عصر النبوة الذي نشأت فيه الأمة الاسلامية ووضعت أسس ثقافتها. ـــ وسياق عام هو سياق التاريخ الاسلامي الذي ظل يعكس تحدي الأمة الاسلامية من جانب دعاة التفرقة والتمذهب من

الداخل وخصوم الوحدة والتضامن من الخارج. والواقع أن الثقافة الاسلامية نفسها كانت تتأثر بعوامل التاريخ الاسلامي وتتسرب إلى بيئتها العامة أو إلى تراثها آثار المذهبية المفرقة، والصراع بين الطوائف من غير تفرقة بين الخلاف في الفروع وبين الخلاف في الأصول. وهكذا تحالفت السياسة الزمنية والمذهبية الدينية على التفرقة. وانجرف العلماء ورجال الدين مع هذا التيار أو ذاك، وتقوقعت المذاهب على نفسها، وأصبح كل منها حربا على الآخر لدرجة أن الحنفي لا يصلي خلف المالكي، والمالكي خلف الحنبلي وهكذا لمجرد تلك الاختلافات الجزئية بينهم في بعض الفروع المتعلقة بأداء الصلاة.

هكذا أورثت العصور السابقة حاضرنا ميراثا ثقيلا من الخلافيات والمذهبيات المتطرفة أو الغالية البعيدة عن روح الاعتدال والتوازن والتسامح فضلا عن بعدها عن تمثيل الاسلام التمثيل السلفي الصحيح الذي رأينا أمثلة عنه فيما سبق.

وكان مما أورثه الماضي لحاضر العالم الاسلامي، ذلك التراث المذهبي الذي لم يزل سلطانه في مؤسسات التعليم الديني، ومعاهد التعليم الأصيل نافذا. وكان قد كرس الحواجز بين العقول والأفكار بين المذاهب الكلامية والفقهية والسياسية، ولاسيما بين أهل السنة والشيعة، فانبعث العالم الاسلامي انبعاثته الكبرى على أصوات تتجاذبه، من مجددي تلك المذاهب، أو من دعاة البعث الاسلامي من غير تقيد بالمذهبية، أو من دعاة طرح المذهبية والدعوة الى الاسلام بلا مذاهب.

ووقعت البلاد الاسلامية ــ كما قلنا ــ في بداية العصور الحديثة تحت الاحتلال الأجنبي الذي لم يدخر سببا للابتعاد بالمسلمين عن استرجاع وحدتهم إلا اصطنعه، ولم يأل جهدا في القضاء على جامعتهم الدينية واللغوية، وتضافرت الأسباب الموروثة والعوامل الطارئة على وأد الوحدة الاسلامية لولا أن الله كتب لهذه الأمة الاسلامية الصمود في وجه

التحديات، ومُغالبة القوى المناوئة، تحقيقا لما وعد به الرسول ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم، وهو قوله ﷺ «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، حتى ياتيهم أمر الله وهم ظاهرون»[30]. وكذلك تحقيقا لمضمون الحديث الذي رواه أبو داود «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها أو يجدد لها أمر دينها[31].

وجاءت حركات التجديد الديني أو حركات الاصلاح الديني في العصر الحديث بمثابة تأكيد للانبعاث الاسلامي الذي لم يكن لينقطع عبر العصور على يد المجددين من كبار العلماء المجتهدين، وإن كانت حركاتهم تلقى من المقاومة والتحدي من جانب المتزمتين والطائفيين، وأتباع الطرق والفرق ما تلقاه من عنت وإحباط.

وإذا كان الاختلاف في الماضي قد فرق جماعة المسلمين وفرق وحدتهم ـــ وهم قوة سياسية يحسب لها حسابها يومئذ ـــ بحيث لم تضرهم تلك الاختلافات أمام خصومهم إلا حين هجم التتار عليهم من جهة المشرق والخلاف على أشده بين أهل السنة والشيعة، وجاء الصليبيون بعد ذلك، والصراع على أشده بين القرامطة، والدولة الأيوبية في مصر، فإن الاختلاف في الحاضر بسبب العوامل الطارئة والايديولوجيات الغازية، يكرس حالة العجز عن بعث أمة إسلامية متضامنة. فما أحوج هذه الأمة اليوم إلى الامتثال لنداء ربها في الالتفاف حول حبل الله المتين، والاعتصام بدينه القويم.

(30) روى البخاري هذا الحديث في كتاب الاعتصام، ولفظه : لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى ياتيهم أمر الله وهم ظاهرون. البخاري شرح الكرماني. ج 57/25.
ولفظ مسلم : لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك. صحيح مسلم (كتاب الامارة) ج 53/6.

(31) هذا الحديث رواه أصحاب السنن وقال السيوطي اتفق الحفاظ على تصحيحه (مرقاة السعود) وذكره الحاكم في مستدركه والبيهقي في المدخل، واتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج به.

إن الاعتصام بالدين يعني اليوم خوض معركة مخططة لمواجهة التدجيل والشعوذة باسم الدين من ناحية، ومواجهة المد الالحادي من ناحية ثانية.

وهذه المواجهة المزدوجة تعني بعث التصور الاسلامي العقلاني الذي لا يستخف بحقائق العلم ولا يدير ظهره للتقدم العلمي والحضاري من ناحية، وتعني بعث التصور الاسلامي المتكامل الذي يقاوم في صموده منطق النزعات المادية الضالة والمذاهب الالحادية المضللة.

إن هذا الاعتصام يجب أن ينطلق من موقف نفسي. ولن يتحقق ذلك بغير العلم، وبغير الاقتناع العميق بحقائق العلم. كما قلنا في البداية.

فالاعتصام من حيث هو موقف شمولي وتجوهر بجوهر العقيدة لايقف عند حدود الاعتقاد، وإنما ينطلق من الاعتقاد ليكون سلوكا، ويتحول إلى خلق، ويقيم علاقات إنسانية ونظاما اجتماعيا ورؤية حضارية. وبعبارة موجزة إن الاعتصام بالدين هو أن يصير منطقا للحياة التي يحياها المسلمون، أي منطقا يتحكم في توجيه مواقفهم وأفكارهم وعلاقاتهم. وأصول هذا المنطق مقررة في القرآن. ولذلك نعتبر مع طائفة كثيرة من المفسرين أن القرآن هو المعبر عنه ب (الحبل) في قوله تعالى : «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا»[32].

وإذا رجعنا الى السياق التاريخي الذي نزلت فيه الآية، وإلى سبب النزول. وإلى عموم الخطاب القرآني لمسنا بوضوح كيف تتجه كل هذه القرائن نحو تأكيد فحوى الخطاب القرآني. وهو الدعوة الى إنشاء أمة تنهض برسالة الاسلام على مدى العصور، وتثبت شريعته، وتنافح عنها. وتدعو إليها كل الأقوام والشعوب دعوة إقناع وحكمة وموعظة.

(32) من المفسرين من اعتبر أن المراد بحبل الله في الآية هو القرآن، استنادا الى تفسير عبد الله بن مسعود. ومنهم من اعتبره هو الجماعة استنادا الى تفسير عبد الله بن عمر. ومنهم من فسره بالعهد الذي عهد فيه، اعتمادا على تفسيره قتادة ومجاهد (الطبري 71/7).

فقيام الأمة الاسلامية يستجيب للخطاب القرآني، ولمنطق التاريخ الذي لا يضمن البقاء والاستمرار بغير شروط البقاء والاستمرار. والقرآن حين يخاطب المسلمين أوالمؤمنين لا يخاطبهم إلا باعتبارهم يمثلون جماعة إسلامية، ولا يخاطبهم كأفراد. ومن ثم يلح على قيام الأخوة والتضامن والتكامل بينهم، لتحقيق ما عليهم من تبعات، وهي تبعات لا يمكن تحقيقها بغير نظام اجتماعي وسياسي.

وفي هذا الاطار تبدو أهمية الاعتصام بالحبل الالهي، فهو الحبل الذي ينتظم المتمسكين به جميعا بحيث يتحركون جميعا أو يتوقفون جميعا، ولا تسري في الحبل الذي ينتظمهم حركة أو هزة أو ذبذبة إلا مستهم جميعا، وفي هذا التصوير ما فيه من تحسيس المسلمين بالانتظام الجماعي والوجدان الاجتماعي، أليس أفضل العبادات ما كان منها جماعيا، كالصلاة والحج والصوم أو ما استفاد منه البعض من البعض كالزكاة ؟ إنه متى حصل الاجتماع وانتظم الاجماع فهو قوة (يد الله مع الجماعة) وهو هدى (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وهو أصل في التشريع (الإجماع من أدلة التشريع).

وهذا الجانب الاجتماعي والسياسي هو ما غاب عن طوائف عريضة من علماء الاسلام ومفكريه في العصور السابقة. فتحول المسلمون بفعل الاختلافات الكلامية والطرقية إلى غثاء.[33].

غابت هذه الحقيقة عن علماء الكلام كما غابت عن أقطاب الصوفية الذين كان لهم سلطان روحي على الجماعات الاسلامية عبر العصور.

فعلماء الكلام حاولوا فقط الدفاع عن جوهر العقيدة، أو حاولوا تثبيت صور معينة عن الاعتقادات الأساسية، مدعمة بكثير من الدلائل والبراهين

(33) ننظر هنا الى الحديث الذي رواه أبو داود «يوشك الامم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة على قصعتها». قال قائل : «ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال بل انتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل». كتاب الفتن.

العقلية المجردة التي لا ترقى اليها عقلية الجماهير، التي كانت لا تعقل من تلك الصور والبراهين شيئا، واكتفت بالتقليد، ثم حولت التقليد الى تحزب وعصبية. ولم يكتب الكلاميون شيئا يذكر عن ضياع الوحدة الاسلامية، ولا عن ضعف المسلمين أمام أعدائهم. إلى درجة أن عالما عظيما من علماء الإسلام، وهو أبو حامد الغزالي (ـ 505) وقف صامتا أمام أحداث عصره المروعة[34]. ولكنه لم يسكت أمام القضايا الفلسفية والكلامية التي شغلت مفكري عصره.

ومن ثم حمل السلفيون حملتهم المعروفة على علماء الكلام، ورأوا فيهم أو في آرائهم تضليلا للجماهير، واشتغالا بما لا يعني المسلمين في شيء. وأقطاب الصوفية كانوا يحاولون تربية الأفراد كأفراد، ليصلوا الى درجات العرفان، ويحققوا التسامي على الحياة، والعزلة عن المجتمع. وقد مَجَّدوا الهروب والزهد والتماوت الى حد يثير القرف، ومن ثم كانت أزهى عصور التصوف الاسلامي أضعف هذه العصور الاسلامية سياسيا واجتماعيا، بل كانت أنسب هذه العصور لضرب العالم الاسلامي وتدميره[35].

وحركات التجديد نفسها التي تعاقبت على مر العصور، إنما غلب عليها تجديد علم الكلام، ولم تتجه أي اتجاه سياسي منبعث من صميم الدعوة الى وحدة المسلمين وتضامنهم واستعادة قوتهم. أو التفكير في تدارك الانقسام المذهبي والصراع الطائفي، باستثناء الحركات المتأخرة.

أما في العصر الحديث، فقد ترسخ لدى المسلمين شعور بالتفرقة بين مجالي الحياة الحضاري والديني، بفعل تأثير التصور الغربي للدين،

---

(34) من تلك الأحداث حركة الحشاشين وصراع أهل السنة والشيعة... الخ.

(35) هذا ما دفع العالم المجاهد الامام ابن تيمية إلى تكريس حياته وقلمه للذب عن السلفية، وفضح المذاهب الأخرى المضللة، والمفرقة.

ولفصل الدين عن الحياة العملية. فعامة المسلمين اليوم لا يتصورون للدين غير الصورة المعتادة أمامهم، وهي ممارسة الشعائر الدينية، والاقتصار على الحياة الشخصية، وهي ازدواجية تعكس تداخل سلطتين في حياة الانسان : سلطة روحية يمثلها الدين، وسلطة مادية تمثلها الحضارة أو النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وهي الازدواجية التي يحياها الأوربيون المسيحيون على الأقل. والمسلمون يحيون هذه الازدواجية برغم ما قد يحسه بعضهم فيها من آثام وانحراف. ولكنهم عاجزون كأفراد عن تصحيح أوضاعهم طبقا لما تمليه الشريعة الاسلامية من أحكام.

إن الدعوة الى الاعتصام بالاسلام وسط مجتمعات تعيش هذه الازدواجية بين ثقافة الاسلام، وثقافة الغرب، بين القوانين الوضعية والشريعة الاسلامية، بين القيم الدينية وبين القيم اللادينية، إن الدعوة الى الاعتصام بالاسلام وسط هذا المناخ لن تكون سوى دعوة سطحية أو ظرفية تثير الحسرة والعواطف العابرة، ولا تستطيع أكثر من ذلك.

بينما ينبغي أن تقوم الدعوة الى الاعتصام على أساس استعادة التصور الاسلامي بكامله، نصاعة في العقيدة الاسلامية، وتحكيما للمنهج الاسلامي. وتطبيقا للشريعة، وإحياء لمنهج السلف في الفهم والتطبيق لهذه الشريعة.

إن الاعتصام بالاسلام في **المستوى الاعتقادي** هو في استعادة عقول المسلمين اليوم لمفهوم الدين الصحيح تخلصا من مفهوم الدين الذي يحدده الفكر الغربي بحكم تجربته الجاهلية، وهو في اقتناع المسلمين من جديد بأن منهج دينهم يتجاوز العلم والفلسفة الى حيث لا مجال للعقل أن ينظر، فالدين وحي، وهو يغترف علمه من مصدر وراء الوجود المادي. وهذا العلم هو الذي يقيم بين الكون وبين خالقه رباطا، وبين الانسان وبين ربه دينا يقرر فيه المبادىء التي لا يمكن للعقل أن يصل إليها بنفسه، وإن كان يستطيع الاستدلال عليها بعد اكتشافها.

والاعتصام بالاسلام في **المستوى العملي** هو العمل طبقا لتلك المبادىء، والامتثال للشريعة في أوامرها ونواهيها، والاحتكام إليها والرضى بأحكامها.

وهكذا نعود الى تقرير ما بدأنا به، وهو أن الاعتصام بالدين هو حركة متكاملة بين الباطن والظاهر، بين العقيدة والسلوك، والفرد والجماعة، وبين الحاكمين والمحكومين في المجتمع المسلم.

ولذلك لا يتجلى في أتم صوره ومعانيه إلا في إطار **ثقافة اسلامية** أولا، وفي إطار **حكم اسلامي** ثانيا، وفي **إطار أمة إسلامية موحدة** آخر الأمر.

فالتخطيط الشامل لتحقيق العودة الى الاسلام، أو الاعتصام به في عصرنا يتطلب تحقيق التوجُّهين التاليين :

1) الانطلاق نحو استثمار الثقافة الاسلامية وبعثها وربطها بالحياة المعاصرة وإغنائها بعناصر التجديد والابداع، لتكون بمثابة المجال الحيوي الذي ينشأ فيه المسلم ويتربى فيه عقله ووجدانه، على هدى وبصيرة مما يأخذ ويدع، في عصر لا عاصم فيه للعقل من الفوضى والتخبط إلا نور الوحي، ومنهجه الشمولي.

2) الانطلاق نحو استثمار معنى الأمة الاسلامية، الذي هو مطمح كل شعب إسلامي، ليسترجع الاسلام قوته المعنوية، والسياسية، ويسترجع كل شعب إسلامي حقه في اتخاذ القرار المصيري بمؤازرة إخوانه، وتضامن أشقائه، وتكامل اقتصادياته، والتعاون على استثمار خيراته، والاحتكام في كل خلاف إلى شريعته وإخائه وأهدافه العليا.

نحن نسلم أنه من غير الممكن في هذا العصر قيام دولة إسلامية واحدة، ولا خلافة إسلامية واحدة، ولكن من الواجب قيام اتحاد إسلامي، يحترم نظام كل دولة إسلامية وخصوصيتها الاقليمية والقومية. ويلتزم بميثاق الوحدة الذي ينص على التعاون والتكامل والتضامن، فيصبح كل بلد إسلامي مسؤولا عن موالاة من يوالي المسلمين، ومعاداة من يعادي

المسلمين. ومسؤولا عن الدفاع ورد الاعتداء الذي يهدد أمن أي قطر إسلامي. ومسؤولا عن وضع كل المقدرات والوسائل رهن إشارة كل عضو في الاتحاد الاسلامي عند الحاجة. ولا يتحقق ذلك إلا بتأسيس المؤسسات والمنظمات التي تسهر على حماية هذه الأهداف وتطبيقها، وإنشاء كل المنشآت التي من شأنها تحويل هذا التكامل إلى واقع يعيشه المسلمون.

نعم، إن أشق ما يقف أمام هذا الأمل من مصاعب وحواجز هو واقع سياسي عالمي مناقض لهذا كله، واقع متحرك بإرادة قوى كبرى لا تقبل أن يشاركها أحد في سلطانها وتفوقها، ولا تدخر جهدا في تدمير كل من يقف في طريقها. ولكننا نعلم أن الايمان بهذا الاتجاه والتخطيط له والاخلاص في العمل والتفاني في خدمة الاسلام واستثمار الطاقات الهائلة في ديار الاسلام. كل ذلك كفيل بوضع القطار على سكته، والايمان بأنه سيأتي يوم يصل فيه غايته، لاسيما وأننا لا نستهدف من تشييد هذا البنيان وتوحيد هذا الكيان إلا الاسهام في إقرار الأمن والعدالة في الوسط الانساني، لا نروم استعلاء في الأرض، ولا عدوانا على الغير ولا تحكما في رقاب الناس، وإنما نفعل كل ذلك ائتمارا بقوله تعالى : «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله».

في الثقافة والحضارة

الثقافة من المنظور الإسلامي

يحس المعنيون بالثقافة الاسلامية اليوم بأنه من العبث الشروع في إنجاز أي محاولة لتحقيق عودة الوعي الاسلامي من غير توظيف جديد للثقافة في حياة المجتمعات الاسلامية. أي من غير إعادة النظر في هذه الثقافة وفاعليتها في حياة المسلمين. وذلك لكون إعادة الوعي الاسلامي بمعناه العميق إلى المسلمين، وتوظيف الثقافة الاسلامية في تحقيق هذا الوعي، يتطلبان العودة إلى أصول النظرة الاسلامية، إلى معنى الثقافة ووظائفها ورسالتها، في عالم يتميز بالصراع الثقافي، وهو أخطر أنواع الصراعات التي يخوضها، لأنه صراع مشهود ومعيش برغم ما يعلن عنه من شعار للتعايش بين الثقافات.

إن تحديد الهوية الثقافية يعادل موضوعياً تحديد الهوية الاسلامية، وتحديد هذه الهوية لتثبيتها وسط معترك صراع الثقافات هو البداية الحقيقية، لأن كل المواقف التي نقفها من خصوم الاسلام إنما هي مواقف جزئية. وكما قال أحد المفكرين[1] فإن معالجة جزئية لحرب شاملة ومدمرة يشنها الغرب على المسلمين لن تؤدي لغير خسارة محققة مهما كان

---

(1) ألقيت هذا الموضوع كدرس أمام جلالة الملك الحسن الثاني ضمن الدروس الرمضانية بتاريخ 16 رمضان 1406 = 86/5/25.

استبسال المجاهدين في سبيلها ومهما كانت التضحيات المقدمة لها.

وإن تناول مشكلة الثقافة من منظور إسلامي لن يكون سهلًا ميسوراً كما نتصور لأول وهلة، ذلك أن الثقافة الاسلامية لا يمكن أن تتصور بوضوح بغير تقديمها في إطار شامل من التفاصيل المتعلقة بمفهوم الثقافة الاسلامية وبالثقافة التي تصارعها اليوم أو تقف منها موقف النقيض.

إن ما يفرض هذا التحديد للهوية الثقافية الاسلامية عدة أسباب :

ــ منها إزاحة الالتباس عن أذهان طائفة من الناس لا تنفذ إلى عمق الصراع الفكري والعقائدي الدائر بين الثقافات ذات النظرة الكلية، كالثقافة الاسلامية، والثقافة الغربية. فهذه الطائفة ماتزال تعتقد أنه بإمكان الثقافات أن تتعايش أو تتلاقح أو تتكامل عن طريق ما يشبه الانتخاب للعناصر المؤتلفة أو المتفقة، وإبعاد العناصر المختلفة أو المناقضة.

ــ ومنها تذويب ما يشبه الجليد عن عقول طائفة ثانية تكتفي بالثقافة الاسلامية تراثاً، أي تكتفي بالثقافة المنجزة على أساس أنها كافية لسد حاجات المسلم المعاصر. فعلم الكلام الاسلامي الذي أنجزه الأشاعرة أو المعتزلة كاف في نظرها للدفاع عن العقيدة كما كان كافياً بالنسبة لمسلمي القرن الثالث الهجري أو القرن الرابع. وقد تحولت الثقافة الاسلامية الجاهزة إلى ملجأ تفرّ إليه هذه الطائفة من حاضر لا مكان لها فيه.

ــ ومنها بيان خطأ الفكرة القائلة بأن الصحوة الاسلامية الراهنة ستمضي نحو أهدافها البعيدة بغير دعمها من الداخل بفكر إسلامي قوي مبدع خلاق، كفيل بمواجهة كل التحديات الفكرية والحضارية التي تثخننا جراحاً، وتمعن فينا تمزيقاً.

ــ ومنها توضيح علاقة الرؤية الكلية للاسلام بالجهاز الثقافي. لأن كل جهاز ثقافي لا يمكن أن يتحرك بغير نسق فكري شامل يجعل كل عنصر من عناصر الثقافة يقوم بدور من أدواره داخل النسق الشامل للثقافة.

والثقافة الاسلامية من تلك الثقافات التي لا يمكن أن يستقل فيها عنصر من عناصرها عن بقية كل العناصر المتكاملة داخل جهازها العام.

ويبدو أن التراكم المعرفي، وتفريع العلوم، وتعدد التخصصات إلى حدّ جعلها تنعزل عن بعضها قد باعد بين فنون الثقافة الاسلامية، وحوّلها إلى مناهج متعددة منفصلة وأقام الحواجز بينها، فأصبح الذي يرتاد هذه الثقافة كمن يسير داخل غابة ملتفة الأشجار منطمسة المسالك. وكان من نتائج هذه الحالة التي انتهت إليها الثقافة الاسلامية طغيان نزعة بعض المناهج على حساب بعضها الآخر. وتضخيم أجزاء من المعارف على حساب أخرى. وجمود علوم بسبب عدم انفتاحها على مناهج أخرى كانت ستستفيد منها لو كان التكامل حاصلًا فيما بينها، لأنه من غير المعقول أن يكون للجهاز الثقافي فاعلية بدون التكامل المنهجي وسريان الروح الكلية في جميع أجزائه.

إن الرجوع إلى تحديد الهوية الثقافية من المنظور الاسلامي يعود بنا إلى التحام الروح الكليّة التي تعتمل في الثقافة الاسلامية، وتحرك كل آلياتها المنهجية والمعرفية لتحقيق أهدافها المرسومة لها.

لقد شغل الفكر الاسلامي الحديث نفسه في جملة ما شغل به نفسه بالردّ على الفكر الغربي المتحامل على الاسلام، والحاقد عليه أثناء حركته الاستعمارية المعروفة. ولكنه أي الفكر الاسلامي كان يرى أو يرى معظم القائمين به أنه لابد من اصطناع مناهج الغرب في تنمية المجتمعات الاسلامية وتنظيم حياتها واقتباس أساليب هذا التنظيم من الحياة الغربية نفسها. فكان يقع تناقض مع نفسه حين يرفض النتائج التي يأخذ بمقدماتها أحياناً. أو يأخذ بمقدمات يرفض نتائجها في النهاية أحياناً أخرى. ولو أنه عمد إلى استشفاف روح الثقافة الغربية التي تكمن وراء حضارتها ككلّ. وقارن بين هذه الروح الكليّة، والروح الكلية التي يبثها الاسلام في ثقافته لأدرك ما كان يجب عليه حينئذ أن يأخذ وأن يدع.

والحقيقة أن الفكر الاسلامي تأثر بمناخ الصراع السياسي والعسكري، وكان يراهن على اكتساب القوة لمنازلة خصمه، وكانت الوسيلة الوحيدة لاكتساب تلك القوة هي اصطناع أنظمته ومناهجه لتحقيق التنمية أو النهضة كما كانت تسمى. وكانت النتائج مخيبة للآمال على مدى القرن الأخير.

وفضلاً عما سلفت الإشارة إليه من ضرورات ملحة لتحديد هويتنا الثقافية الاسلامية هناك أيضاً انطماس هذه الهوية وضعف فاعليتها. والأمران متلازمان تلازم السبب والمسبّب. لأننا نلاحظ أن ما يطرح من الأسئلة على ثقافتنا هو أكثر بكثير من الأجوبة التي تتوافر لها. والميادين التي تتحرك فيها بالقياس إلى ميادين الثقافة الغربية قليلة ومحدودة. ومرجع ذلك إلى نضوب روح الإبداع، ومرجع هذا النضوب هو نضوب الفاعلية، ونضوب الفاعلية هو مِنْ بعض الوجوه فقرها من حيث التصورات والمفاهيم أو جمودها أمام المنهج المتحرك مع الحياة. وفي مثل هذه الحالة يلجأ الفكر إلى اصطناع أي منهج آخر يحقق له الغذاء العقلي والمعرفي الضروري للسيطرة على الواقع وتذليل مسالكه، والضرب في مناكب الكون.

وإن الفتوحات العلمية الباهرة التي حققها الغرب في كل مجالات الكون والطبيعة لترجح بالثقافة الغربية في ميزان المقارنة بينها وبين الثقافة الاسلامية، وإن مغالطة أو تضليلاً. لأن الفكر الذي يقف وراء الثقافة الغربية بعلومها وتكنولوجيتها إنما يعزو هذا التقدم إلى مبادئ توضع دائماً وكأنها على النقيض من المبادئ (الدينية) الاسلامية.

* * *

لا يمكن الحديث عن الثقافة بمعنى شمولي خالٍ من التناقض أو التسطيح إلا إن جاوزنا ظواهرها المتعددة، ومستويات التعبير عنها فنياً أو معرفياً أو سلوكياً، ونفذنا إلى جوهرها الذي لابد أن يكون بمثابة النسغ الجاري في شرايينها. وهذا الجوهر هو بمثابة منطق ناظم لكل سلوك

الانسان المثقف، أو ناظم لسلوك المجتمع الذي يتنفس هذه الثقافة.

ولا يكون المنطق منطقاً ناظماً إلا إذا ارتكز على تصور شامل لعلاقة الانسان بالكون وبالحياة علاقة (إيجابية).

فالثقافة ليست معارف وعلوماً وحسب، وليست أدباً وفنوناً وأساليب للتعبير عن الحياة العقلية والنفسية وحسب، وليست قيماً أخلاقية ومعتقدات وحسب، إنها كل هذه الظواهر التي تنظم حياة الانسان والمجتمع في اتجاه واحد، فالثقافة أشمل من الحضارة وأشمل من المعرفة، لأنها المنظومة الفكرية والمعرفية الشاملة التي تتحول إلى منطق ناظم يؤلف بين الانسان وعالمه ومجتمعه وقيمه تأليفاً كاملاً.

وفي ضوء هذا التصور لا يمكن للثقافة أن تنشأ من مجرد تراكم معرفي أو استيراد حضاري لا ينفذ إلى أغوار الانسان والمجتمع، فيكسبه الانتظام مع ذاته وعالمه. بل لا تتم هوية الثقافة إلا بتجلي المنطق الناظم لكل حياة المجتمع في كل أبعادها :

- البعد العملي.
- البعد الأخلاقي.
- البعد الجمالي.

هذا المنطق الناظم هو الذي يسميه المفكرون المعاصرون البنيويون بالنسق الذي يوجد قبل الظواهر ذاتها التي يتجلى فيها.

هذا المنطق الناظم يختلف بين حضارة وحضارة وثقافة وثقافة، حين تكتمل لهذه الثقافة أو تلك الهوية الحقيقية المميزة لها عن سواها، وإلا لم يجز لنا أن نتحدث عن تمايز ثقافي وحضاري في غياب هذا المنطق الناظم. وفضلاً عن أننا لا ينبغي أن نُخضِعَ للمقارنة ثقافتين ليست لهما تلك الهوية أو أن نُخضع للمقارنة جزئيات ثقافية منفصلة عن منظومتها كما يخيل للكثيرين حين يقارنون بين عدة ثقافات في صورة المقارنة بين معارف وآداب وفنون.

من هذا المنظور أود أن أنفذ إلى الثقافة الاسلامية، وتتجلى أهمية هذا المنظور في كونه يتيح لنا تحليل الثقافة في ضوء هويتها أو منطقها الناظم الذي هو معيار تقويمها لا غير.

إن ما يسمى اليوم بحوار الثقافات يقتضي أن يكون لكل ثقافة منطقها ومنهجها وأسسها المعرفية والأخلاقية، وإلا كان الدخول في حوار مع أي ثقافة في غياب تصور ما لهذه الثقافة أو لتلك من منطق ومنهج ونسق ناظم مغامرة عقيمة وتخبطاً في ظلام.

وقد دخل العالم الاسلامي في حوار مع الثقافة الغربية، لكن الذين نهضوا بهذا الحوار كانوا في الغالب يتحدثون فيما بينهم وبين الثقافة الغربية حديث الصمّ.

فقد كان المفكرون المسلمون إما مدافعين عن القيم الاسلامية والتاريخ الاسلامي أمام ثقافة متعالية معتزة بعقلانيتها الصارمة، لا ترى في الاسلام وتاريخه سوى أسباب وعوامل لتكريس التخلّف والانحطاط، وإما مقتبسين لمظاهر من الثقافة الغربية على سبيل الانتقاء، عاجزين عن إدراك دون هذه الظواهر لا تنفصل عن نسقها، ولا يمكن إلا أن تحمل منطقها الشمولي معها. وإما محاولين للتوفيق بين حركتي عالمين يدور كل منهما في فلكه الخاص.

وهذا ماأغراني بالنظر في النزعة الثقافية التي تنطوي عليها كل من الثقافة الاسلامية، والثقافة الغربية، وذلك بالرجوع إلى الركائز الأساسية التي تقوم عليها كل من الثقافتين.

هاتان الثقافتان : الاسلامية والأوربية تعيشان حتى اليوم صراعاً لا يختلف عن الصراع العسكري والسياسي والحضاري الذي خاضه الشرق والغرب منذ الحروب الصليبية تحت شعارات مختلفة، وإن انطوى على دوافع ثابتة.

وهو صراع فسح المجال فقط لتأجج العواطف الدينية والأهواء، لاسيما

بعد تفوق الغرب التاريخي في العصور الأخيرة تفوقاً جنى على منطق التحليل، فأغرق الفكر الغربي في الاغترار بظواهر الأمور وعدم النفاذ إلى حقائقها. والانسياق لتأثير المقولة : «إن كان الغرب قوياً متفوقاً فلأن تفوقه يعكس تفوق المنهج الذي يسير عليه منذ قضى على الفكر الديني المسيحي، والتزم بالنظر العقلي والتجريبي.» فهل يتعلق الأمر حقاً بتفوق في المنهج الغربي ؟ أم بتخلف المنهج الاسلامي ؟

لنرجع إلى روح الثقافتين، وروح المنهجين على أساس التحليل للتجربتين التاريخيتين لكل منهما.

* * *

ما المواقع الأساسية التي ينظر منها إلى الثقافة ؟

ينظر أولًا إلى الثقافة من موقع الوصف لما يعتبر ثقافة. أي إلى الأشكال والأنساق والإبداعات المعبرة عن الانسان. فالأفكار والتقاليد والعادات والنظم والفولكلور، والمعتقدات والطقوس، في نظر الآخذين بهذا الاتجاه كل ذلك ثقافة معبرة عن الذين أبدعوها. فالثقافة رموز معبرة عن الذات عقلًا أو إحساساً أو وجداناً أو روحاً جماعية أو نزعة ذاتية.

وينظر ثانياً إلى الثقافة من موقع الوظيفة الثقافية، باعتبارها فعلًا مؤثراً في الانسان بقدر ما هي إبداع للانسان. فالثقافة انفعال من ناحية وفعل من ناحية أخرى. أي علاقة بين الفكر والواقع. ولكن، أيهما يؤثر في الآخر ؟ وأيهما له الأولوية بالإضافة إلى الثاني ؟

هنا تختلف المذاهب. فمذهب يرى أسبقية الفكر على المادة، ومذهب يرى أسبقية المادة على الفكر.

فوظيفة الثقافة في نظر الماديين إيديولوجية، لأن الطبقة السائدة اجتماعياً هي التي تبدع الثقافة وتوظفها في خدمة مصالحها. فلا عجب أن يَدَّعوا بعد ذلك أن الثقافة هي قناع لإلغاء الواقع الموضوعي. وما من

ثقافة في نظرهم إلا وهي إيديولوجية. والثقافة في نظر المثاليين إبداع إنساني يعبر عن الفكر الموجه للواقع نحو المثال المنشود. إنها وظيفياً نظام موجه يحقق به الانسان الانتظام مع حقائق وجوده والانتظام في حياته.

وينظر ثالثاً إلى الثقافة من موقع الغاية التي تنطوي عليها، أي الموجه الأساسي الذي يمكنه أن ينتظم جميع الأفعال والأفكار المعبّر عنها، مما يظهر تارة من خلال رموزها، وتارة من خلال حركة التاريخ نفسها. وهذا ما يعتبر جوهراً في الثقافة والغاية منها. وهو الذي يفسر نشوءها وظهورها بين الثقافات الأخرى.

وتلتقي الثقافات المختلفة فتتلاقح وتتظاهر على أساس الغاية المشتركة بينهما أو تتصارع وتتحارب على أساس التباين بين غاية كل منهما.

هذه النظرة الغائية هي التي تفسر النسق الثقافي ككل، أي النموذج الذي تتجلى فيه ثقافة من الثقافات. ذلك أن الاختصاصيين في علم اجتماع الثقافة كثيراً ما عمدوا إلى تحليل ثقافة من الثقافات عن طريق البحث عن وحدتها الأساسية الأولى التي تتألف منها، أو عن طريق تحليل النسق أو النظام العام الذي تتناسق داخله مختلف التركيبات الأخرى الإجتماعية والإقتصادية والفنية والاعتقادية. وهذا النموذج هو أشبه بشجرة ذات مكونات غير ظاهرة هي الجذور وذات قاعدة رئيسية تقوم عليها كل الفروع والأشكال الجزئية، إلا أن كل جزء من تلك الأجزاء يأخذ حتماً طابع المكونات الأساسية ذاتها. فالورقة الصغيرة في الشجرة دالة على الشجرة بكاملها، دالة على نوعها وثمرها وخصائصها وكل ما هو كامن فيها بالقوة، أو ظاهر فيها بالفعل، والنتيجة هي أنه ليس في الثقافة الكلية شيء يمكن النظر إليه مستقلاً أو متميزاً أو غريباً عن النسق العام الذي ينضوي فيه، أو شيئاً يمكن أن يظل بحثه بمعزل عما يحيط به من أشياء أخرى. إنها في النهاية خلاصة التاريخ والاجتماع الانساني الذي أظهرها والمعبّر الحقيقي عن ذلك التاريخ.

والثقافة تبعاً لهذا التصوّر الشمولي ليست مجموعة العلوم والمعارف، وإن كان من غير الممكن تصوّر ثقافة بغير معارف وخبرات إنسانية، وإنما هي صورة مركّبة من جملة عناصر نفسية ومعرفية وعقلية متداخلة، فهي حالة نفسية وأخلاقية وسلوكية تتمرس بها النفس المثقفة، ويتحول السلوك الثقافي عندها إلى تلقائية تستجيب معها لكل حدث خارجي بنفس المنهج والرؤية. وهي الثقافة التي ترتقي إلى مستوى التشكيل النفسي للأمة، فتكون بمثابة الدّم الذي يجري في الجسم، يقوم بأدوار الحياة والاستمرار. ولابد في هذه الثقافة من رؤية ومنهج ينبعان من عقيدة مؤسسة للعلاقة بين الذات والعالم. والعقيدة هي معرفة ضمنية أو دعوى للمعرفة بالوضع الذي ينتظم الذات والعالم. فنواة كل ثقافة هي رؤية للعالم وتحديد للعلاقة بينه وبين الذات.

* * *

نرجع مرة أخرى للتاريخ. تاريخ النشأة الثقافية الإسلامية وما ارتكزت عليه من أسس كلية، وما كونته من نزوع عميق لدى المسلم.

لقد ظهر الإسلام في فترة من تاريخ البشرية لم تكن على نحو ما يتبادر إلى الأذهان فترة جاهلية جهلاء بالنسبة للعالم كله ــ أي بمعنى الجهل الذي نفهمه اليوم ــ وإن كانت البيئة التي ظهر فيها كانت أشد تلك البيئات تخلفاً وتمزقاً اجتماعياً. بحكم البداوة الغارقة فيها، وطبيعة المناخ الجغرافي القاسي المحيط بها. ظهر الاسلام في عصر كانت فيه القوى السياسية الكبرى تستقطب الحلفاء والأنصار في المشرق والمغرب وهي دولتا الفرس والروم. وبما أن القرآن كان خطاباً للإنسانية كلها فقد كان من الطبيعي أن يتضمن منهجاً شمولياً وجذرياً لتغيير الواقع الإنساني كله كيفما كان وأنى كان. في بلاد العرب أو في بلاد الفرس أو بلاد الهند أو بلاد الروم. وحيثما كانت الجاهلية تستوجب التقويض.

«قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو، يحيي ويميت»[2].

«تبارك الذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً»[3].

وهؤلاء الناس، أو هؤلاء العالمون كانوا على ديانات شتى كالمجوسية والصابئية واليهودية والنصرانية والوثنية، وكانوا أمماً شتى ذوات حضارات كالفرس والروم، وكانوا أمماً ذات فلسفات متعددة المذاهب باسقة الفروع، كالهنود واليونان.

وقد تضمن القرآن الكريم دعوة هؤلاء جميعاً إلى عقيدة في التوحيد متميزة. بمعنى أنه لم ينشئ هذه العقيدة من جديد، وإنما جاء ليصحح عقيدة التوحيد التي حملتها كل الديانات السماوية السابقة إلى الناس وليطهرها مما كان قد شابها من شرك أو ضلال. فالقرآن دعا إلى تخليص (التوحيد) مما كان خالطه من تحريف وتضليل لدى طائفة الكتابيين من يهود ونصارى، ودعا إلى هذه العقيدة الشعوب الأخرى التي لم تكن لها أي فكرة عن الألوهية والربوبية.

والقرآن بذاته ينكر العقائد الشائعة في عصره كلها، مما كان عرفاً وما كان وثنية، فقد خاطب الصابئة ولخص مجمل عقائدهم ورد عليهم وخاطب المجوس وحاجهم، وخاطب النصارى، وأنكر عليهم ما انتهوا إليه من ضلال في تصور طبيعة المسيح عليه السلام، وخاطب اليهود وندد بأخلاقهم الملتوية وتألبهم ضد الحق وتنكرهم لكل ما جاءت به الرسل.

والواقع أن الإسلام قوض ما كان قائماً من تصورات اعتقادية وفلسفات مختلفة. وكان منطقه الواضح يحمل منهجاً جديداً للنظر إلى الكون ورسالة الإنسان فيه. وكان من شأن هذا المنهج أن يغاير كل المغايرة ما

(2) الأعراف : 158.

(3) الفرقان : 1.

أخذ المفكرون والمعتقدون يومئذ أنفسهم به من مناهج التفكير وطرائق الإعتقاد. ولولا هذه الجدة في المنهج والخطاب لوجدت الأمم والمذاهب الإعتقادية التي تألبت عليه يومئذ، مساغاً لادعاء أنه تلفيق من بعضها واستنساخ من كتبها وتراثها.

كان على الإسلام أن يقوض عقائد الجاهلية ــ والجاهلية هنا عقيدة في الإنسان والكون مغايرة لعقيدة الإسلام ــ وكان عليه أن يصحح المنحرف منها عن ملة إبراهيم رسول التوحيد الأول. وقبل ذلك كان عليه أن يستأصل ضروب التفكير التي كانت قد أفضت إلى ذلك التضليل والتحريف وأن يكشف للجاهليين من كل الأمم اعوجاج منطقهم وفساد قياسهم، ولو في مسائل معينة تتصل بعموم العقيدة أو بخصوصية من خصوصياتها.

* * *

إن إجراء مقارنة إجمالية بين بنية الثقافة الإسلامية من حيث هي كذلك نسق متكامل من المعرفة والسلوك أمر ضروري لتحليل طبيعة التحدي الذي يواجه الثقافة الإسلامية نفسها من قبل الثقافة الغربية، إذ بدون اعتماد هذه المقارنة سيظل التحليل مفتقراً إلى الوضوح والموضوعية. والمقارنة هنا تعني استحضار الإطار التاريخي عن النشأتين الثقافيتين.

ترجع الثقافة الغربية في تشكليها إلى ثلاثة روافد تاريخية وثقافية متكاملة.

الرافد الأول : تاريخ الثقافة اليونانية واللاتينية، أو تاريخ اليونان والرومان، حين اجتمعا وتجانسا، وأثمرا الثقافة الهلينية المعروفة التي جعل منها الإسكندر المقدوني ملتقى[4] الشرق والغرب القديمين، إلى ما قبل ظهور عيسى عليه السلام.

(4) هو الاسكندر الثالث (356 ــ 323) قبل الميلاد ملك مقدونيا. نشر نفوذه عبر =

وفي هذه المرحلة قامت الثقافة ــ كما تصور ذلك الفلسفة ــ على تصور معين للوضع الإنساني، قوامه أن الإنسان بحكم ماله من عقل قادر على أن ينفذ إلى جوهر الكون، ويدرك حقيقته أو حقائقه. وأنه في وضع أفقي مع سائر الكائنات، من حيث كونه يوازي في وجوده وقوته كل الظواهر التي يعج بها الكون بما في ذلك تلك القوى التي صدرت عنها تلك الظواهر بمعنى أن هذه القوى متوازية الوجود داخل النظام الكوني وإن تعددت، ولهذا عبر عنها بالآلهة.

وجميع المذاهب الفلسفية اليونانية من خلال هذا التصور كانت تنطلق من أحد مرتكزين اعتقاديين :

1) المرتكز الأول هو الإعتقاد بوجود مطلق واجب الوجود صدر عنه الكون بنواميسه وهيولاه، صدوراً تلقائياً لا إرادة لذلك المطلق في إحداثه، لأن واجب الوجود كمال مطلق، لا غرض له في إحداث العالم الذي هو نقص، ومن ثم يعتبر العالم قديماً قدم من صدر عنه، بمعنى أنه لم يكن هناك زمان لم تكن فيه المادة، ولن تزال كذلك مثل واجب الوجود نفسه.

ويتجلى هذا التصور في المذهب الذي صاغه أرسطو. وفحواه أن الله وإن كان علة العالم وأصل وجوده، ومحرك ما فيه من متحركات، إلا أنه لم يسبق العالم أي (المادة) لا سبقاً ترتيبياً لا زمانياً. لأن العالم قديم قدم علته الأولى، وأن الله (تعالى) لا يعلم الجزئيات لأنه لا يعقل سوى ذاته. ولا يتعلق علمه بالمتغيرات، وأنه لم تكن له إرادة في خلق العالم. لأن العالم إنما صدر عنه صدوراً تلقائياً[5].

وهناك المذهب التأليهي المسمى (الأفلاطونية الجديدة) الذي هو

= الشرق كله وأسس مدينة الاسكندرية. وحاول إدماج أمبراطوريته الكبرى في تعايش وتزاوج تامين.

(5) أنظر كتاب (الله) للعقاد. والموسوعة الفلسفية الانجليزية (المعربة) وحكمة الغرب لبرتراند رسل.

مزيج من الفكر اليوناني والفلسفات الغنوصية الشرقية القديمة والديانات الشرقية. وهو المذهب القائل بوجود إله يسمو عن الكون هو مصدر الكون بمعنى أنّ هذا الكون قد فاض عنه فيض النور عن قرص الشمس. ومن الطبيعي حينئذ أن يكون هذا الكون قد حدث لا في زمان، لأنه لم يتقيد في حدوثه بإرادة محدثه، وهو لذلك غير منقطع ولا فان، لعدم انتهاء ما يفيض عنه. وأما الفيض ذاته فهو تشتيت تدريجي للوحدة الأصيلة بحيث تتحول به إلى كثرة مطردة لن تزال في التزايد والتفرع في شكل تنازلي لمراتب الموجودات حتى تصير مادة محضة، هي أبعد ما يكون عن مصدر الفيض، ومن ثم ينشأ شقاؤها وظلامها ونقصها.

أما الإنسان فهو في موقع وسط بين هذه الموجودات، وبفضل وسيطته تلك فإنه يملك القدرة على السمو نحو الموجود، الذي هو أعلى منه، كما يملك القدرة على إيقاف حركة السقوط أو النزول إلى ما هو أدنى حين يركز تأمله وشوقه إلى الأعلى في تجربة نفسية أو رياضية نفسية ينسلخ بها ومن خلالها من ماديته أو نوعه ليرتقي إلى ما هو في الوجود أعلى وأقرب إلى مصدر الوجود، وقد يتحد به. وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الإنسان أن يتصل بالمبدأ الأعلى، وليس بالعقل أو بالإستدلال أو بالمنطق التجريدي، وإنما بالتخلص تدريجياً من عوائقه المادية والتجوهر بالعقول العليا.

2) المرتكز الثاني هو الإعتقاد بوجود المادة وحدها وبأنها كل شيء في هذا الوجود. ومن أشهر مذاهب هذا التصور المذهب الذري الذي قال به ديمقراطيس وأبيقور[6] ويقوم هذا المذهب الذي هو أساس جميع الفلسفات المادية حتى عصرنا هذا على أساس القول بأن جوهر المادة هو جزئيات غاية في الصغر، تقبل القسمة وتتحرك في خلاء، ومنها تتكون الأشياء كلها من حيوان ونبات ومعادن. والإنسان هو نتاج تركيب عضوي

(6) الموسوعة الفلسفية مادة. (المادية) 286/284.

من هذه الذرات التي يتكون ويحيا بفضل ائتلافها وينعدم بانحلالها. والروح أو الإحساس هو ناتج عن ذلك التركيب. فالفكر إذن عبارة عن نوع من الأحاسيس المنتظمة القائمة على أساس فيزيائي أو بيولوجي. وعندما ينحل الجسم ينحل الفكر وتتلاشى تلك الروح. فالتفرقة في هذا المذهب بين الجسم والروح ليست تفرقة بين المادي واللامادي، ولكنها تفرقة بين حياة عضوية محضة، ومعطى ناتج عن نظامها العضوي لا غير. وهذا المذهب المادي هو الذي تطور على يد الماديين المحدثين والمعاصرين الذين يعتبرون الحياة نظاماً من التفاعل الفيزيائي والكيميائي والبيولوجي. أما موقع الإنسان من الكون في هذا التصور فلا يعدو أن يكون ظاهرة عضوية عارضة. ففي هذا التصور يكون الإنسان قد نشأ بفعل تطوره عن الخلية الأولى، وعما لا يحصى من الأشكال الحيوانية، وتطور فيه جهاز المخ فأصبح آلة للتفكير وتنظيم الإدراك. فالمادة هي الوجود الأول، وهي الشيء الموجود الذي لا يتوقف وجوده على وجود أي شيء آخر.

وتصور لنا الميثولوجيات اليونانية هذه المعتقدات، أو هذا الوضع العام للإنسان في صراع مع تلك الآلهة (القوى) المتوازية القوة والوجود. فآلهة الاولمب تشتهي وتغضب، وتتناسل وتنتقم. وليس في الميثولوجيا اليونانية تصور ما عن إله عظيم خالق للكون مطلق التصرف وحده، بالمعنى الذي تحدده الديانات السماوية. ومن ثم ساغ للغربيين عامة من أمم اللاتين واليونان أن يعتبروا عيسى (إلها) أو ابنا للاله. لانعدام التصور الكامل لمعنى الألوهية والربوبية، ولتوازي القوى الكونية في تصور فلسفاتهم.

ويمكن الاستشهاد في هذا المقام بقصيدة (هزيود)[7] عن (آلهة الكون) ففيها تظهر (جيتا) الأرض مع أجزاء من العالم السفلي ثم يظهر

---

(7) شاعر افريقي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد. له قصيدة (الأعمال والأيام) من الشعر التعليمي وله قصيدة (أنساب الالهة) أو (آلهة الكون) وتصور المثولوجيا الاغريقية بكاملها.

(إيروس) أو الحب الجنسي على مسرح الأحداث، ثم بفضله تلد جيتا إله السماء (أورانوس) كما تلد الجبال والبحار الداخلية ثم يقترن إله السماء بإله الأرض لكي يلدا معاً النهر الدائري وهو الأوقيانوس الذي يصل بين الأرض والسماء[8]

إن هذا التصور الأسطوري (الخرافي) يظل حاضراً في تصور الظواهر المادية باعتبار الكون محض حياة فيزيائية وبيولوجية تتوالد وتتعقد وتتطور. وتؤكد هذا وإن في صورة مفصلة ــ الفرضيات العلمية التي تفسر ظهور الحياة في نظر العلماء المعاصرين. فهناك فرضية تقول بكون الحياة وفدت على عالمنا الشمسي من عالم خارج النظام الشمسي حملت معها ظواهر الحياة إلى عالمنا. وهناك فرضية أخرى أكثر (علموية) تقول بأن الحياة نتجت عن تطور طرأ على المادة الجامدة فتحولت إلى مادة حية عبر مراحل خمس :

ــ مرحلة تكون الكوكب الأرضي.

ــ مرحلة الجزئيات الأساسية للحياة.

ــ مرحلة ترابط هذه الجزئيات في سلاسل عضوية منتظمة.

ــ مرحلة نشأة الأغشية الحيوية والوحدات الحياتية الأولى مع تميز تلك الوحدات بفضل الأغشية عن العالم الخارجي.

ــ مرحلة التناسل الذاتي لتلك الوحدات، وممارستها لنشاطها البيولوجي من نمو وتطور وتكاثر.

إن الفرضيات الفلسفية أو العلمية، ما كان منها قديماً ينحدر من المذاهب الفلسفية اليونانية، وما كان منها حديثاً ينحدر من التصورات التي صاغها المحدثون تظل تدور حول مرتكز اعتقادي واحد، هو صدور الحياة والكون صدوراً تلقائياً فيضياً أو تطورياً لم يسبق بإرادة للخلق ولا

(8) أنظر معجم الاعلام في الأساطير اليونانية والرومانية ص 174/61.

مشيئة للايجاد. وبذلك تكون الثقافة الهلينية مفتقرة بذاتها إلى الايمان بشيء روحاني يشد هذا العالم ويهيمن عليه، إنها قائمة بالفعل على نظرة تشتت الكون وتمزقه. وقد بدأت تلك الثقافة في الإنحطاط بعد أفول أساتذتها الكبار (الحكماء السبعة) بدليل ما ظهر من حركات فرعية بعد عصر ازدهارها يمثل بعضها اليأس من الفلسفة أو القول بالعبث الوجودي، ويمثل بعضها الآخر الاتجاه الأخلاقي القائل بالتجربة الزهدية التي تنتهي بصاحبها إلى امتلاك الفضيلة كالمذهب (الكلبي) الذي يرجع أصله (ديوجين)[9]. ويمثل بعضها مذهب الشكاك، حيث يصبح الشك، في كل شيء هو العقيدة الأساسية[10]. ويمثل بعضها مذهب اللذة، والإنهماك في المتعة المادية كما هو مذهب أبيقور[11] الذي مارست فلسفته نفوذاً فكرياً ملحوظاً بعده. وهو الذي كان يرى أن الآلهة إذا كانت موجودة فإن وجودها لا يزيد حياتنا خيراً ولا شراً، لأنها تمارس حياتها بنفس أسلوب البشر.

ولا يمكن تجاهل الرواقية[12] في هذا السياق، باعتبارها أوسع المذاهب اليونانية تأثيراً. وأهم ما ينطوي عليه هذا المذهب هو القول بأن العالم خاضع لقانون مطرد، سواء في تحولاته المادية أو في طبيعة التاريخ الإنساني نفسه. وأن فاعلية الألوهية فيه ليست منفصلة عن انفعالية المادة بل هما شيء واحد، لأن الفاعلية كامنة في الطبيعة نفسها وأن الإله يتخلل أجزاء الكون كما يتخلل العسل قرص الخلايا[13].

---

(9) فيلسوف يوناني ـــ 323 ق.م، مثل بسلوكه وفكره البساطة والزهد والبحث عن الحقيقة.

(10) أنظر (حكمة الغرب) للفيلسوف برتراند رسل ص 204/203.

(11) فيلسوف يوناني (270 ق.م) اشتهر بفلسفته الاخلاقية. التي شوهها أتباعه وجعلوها قائمة على المتعة الحسية فقط.

(12) الرواقية هي مذهب زينون الرواقي (م ـــ 336 ق.م).

(13) أنظر كتاب (الله) للعقاد.

وإذن فأعلى ما يمكن أن يسعى إليه الإنسان هو الإنسجام مع هذه القوة أو مع قانون الطبيعة، وأنه بقدر ما يتحرر الإنسان من حاجاته المادية يستعيد حريته وفضيلته.

والخلاصة أن المذاهب الفلسفية القديمة الممثلة للثقافة الهلينية مختلفة شديدة الإختلاف في تصور الحقيقة الأزلية التي هي الذات الإلهية، وواقعة كلها في أسر التصور المادي. وقصاراها في الايمان بوجود إله عظيم أنها تعتبره موجوداً لكنه عديم الإرادة، وهو إما متعال عن العالم أو مبثوث فيه كالذرات. وأنه قديم قدم المادة نفسها، وأن الإنسان في هذا الوضع إما أنه كائن كسائر الكائنات المادية التي لا نهاية لها، وإما أنه يجب أن يتحرر من هذه المادة ليتاح له الفناء في كائنات أعلى.

الرافد الثاني : تاريخ العقيدة المسيحية، وما كان لها من سلطان عميق خلال القرون الوسطى في أوربا.

ومن المعلوم أنه عندما ظهرت الديانة المسيحية ظهرت في وسط مشبع بهذه التيارات الفلسفية والمعتقدات الشرقية القديمة، وبأصول من الديانات السماوية السابقة، فضلًا عن كونها أي المسيحية ظهرت في وسط مشبع بالتراث الديني العبري (اليهودي) الذي كان قد حول الموسوية إلى عقيدة قومية، مغلقة على نفسها. وكان اليهود يرتقبون (المسيح المنتظر) باعتباره نبياً من أنبياء بني إسرائيل الذين يظهرون على رأس الألف سنة حسب التقويم الذي يأخذونه به. فما إن ظهر المسيح ابن مريم (عليه السلام) حتى هزأوا به وأنكروا نبوته. وسكتت مصادر تاريخهم عنه حتى كاد تاريخه يتحول إلى أسطورة[14] بينما التفت حوله جماعة من الحواريين هي التي روت إنجيله، ونقلت أخباره بين صحيح وزائف. ولولا أن القرآن حدثنا عن المسيح لما كان هناك مصدر تاريخي

(14) لهذا السبب أنكر عدد من مفكري الغرب وجود المسيح أمثال ارنست رنيان وشتراوس أنظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. لعلي سامي النشار ج 52/1.

موثوق به علميا يمكن اعتماده في معرفة ظهوره ومعجزاته وتعاليمه.

ولم تصمد المسيحية أمام عوامل التحريف والتوجيه الفلسفي واليهودي فتشبعت بالآراء الدخيلة، وتسرب إليها الزيغ عن حقيقة التوحيد فأخضعها قساوستها إلى تصور مادي للألوهية أو تصور فلسفي، بحيث صار الاله يتجسد في عيسى بن مريم عند طائفة، أو صارت صفاته تتمثل بذاتها آلهة أخرى هي الآله القديم، تصدر عنه الكلمة فتصير إلهاً هو (المسيح). ويرى الشهرستاني أن فولرس هو الذي نقل المسيحية من بساطتها الحقيقية إلى فلسفة معقدة، وكان من قبل يهودياً، وقد اعتنق المسيحية فيما بعد.

واشتعلت نيران الجدل (البيزنطي) بين أنصار المذاهب المختلفة التي نشأت من الاختلاف في تصور طبيعة المسيح عليه السلام.

كان هناك من جهة أولى الهراطقة وأصحاب البدع، وكان هناك من ناحية أخرى النصيون والنقليون المتقيدون بالرواية. فطائفة آمنت بألوهية المسيح وأشركت المسيح (الابن) مع الاله (الأب) في هذه الألوهية، وطائفة نزهت الإله عن هذا الشرك مثل أريوس، كما أن مدرسة أنطاكية أنكرت أن يكون المسيح أكثر من إنسان شملته النعمة الإلهية. واستبعدت ذلك التركيب بين الميتافيزيقي، والفيزيقي أي بين الله والإنسان.

كان ذلك في المشرق، أما في الغرب، فلم تهدأ المنازعات، ولكنها كما قال إميل بريهيي كانت من طبيعة أخرى، إلا أن غرضها الرئيسي لم يكن سوى إقامة الكنيسة على هرم ثابت، من التقاليد والطقوس الدينية، ودعم السلطة الروحية للأساقفة والبابوات. وقد تم ذلك بفضل صنيع الباب غريغورس الكبير (540 ـــ 604م). ولم يكن السير على نهجه من قبل البابوات المتعاقبين يعني سوى تطويق العقل ومنعه من الخوض في اللاهوت، أو في كل مجال آخر يمس سلطان الكنيسة الروحي. ولكن شيئا لم يمنع كبار القساوسة والمفكرين المسيحيين خلال القرون المتوالية

حتى بداية عصر النهضة من إعادة كتابة الفلسفة اليونانية بنزعة مسيحية بحيث جعلوا من أفلاطون هو أول من اكتشف (الله) الواحد والأقانيم الثلاثة[15].

وفي ظل الكنيسة تحددت علاقة العقل بالايمان. وتحددت الثقافة ذاتها بجميع مجالاتها وتوجهاتها وأساليبها. فهناك معارف دنيوية وعلوم دينية تستقطب كل شيء. وكل هذه المعارف لا مبرر لها إلا بقدر ما تكون لها من فائدة على العقيدة، فالثقافة الفلسفية من الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة، والثقافة الفلسفية من منطق وحساب وهندسة وفلك وموسيقى محورها الطقوس والأعياد والتقاويم الدينية. كل شيء يتصل بالثقافة وبالمعرفة يبدأ من العقيدة وينتهي إليها. كالدوران داخل دائرة مغلقة. فالحقيقة كلها جاهزة والعلم بها كامل، واستعمال العقل في بحثها تجديف وابتداع.

كانت الثقافة الأوربية الوسطوية ثقافة دينية مغلقة على نفسها مسدودة المنافذ أمام كل اقتباس أو تفتح أو معرفة خارج العقيدة. وبذلك كانت حجر عثرة في سبيل أي تقدم علمي أو تطور منهجي، إنها أعطت للدين مفهوماً مشوهاً بما قامت عليه من فكر خرافي واعتقاد فاسد عن حقيقة الذات الإلهية، وبذلك انتهت إلى الطريق المسدود لا في مجال المعرفة الإنسانية وحسب، وإنما في مجال التصور الإعتقادي عن الكون وخالق الكون من حيث اعتمدت، أساساً على ما يتنافى والمنطق الذي تأخذ به العقول وتتحاكم إليه الأفكار، ولذلك كانت الثورة على هذه العقائد والمفاهيم مرحلة طبيعية كان لابد للفكر الأوربي أن ينتهي إليها. وهذا ما حمله الرافد الثالث من روافد الثقافة الغربية من تفتح وتطور على الفكر الديني.

---

(15) أنظر كتاب (العصر الوسيط) لاميل برهييه ص 13.

ــ الرافد الثالث التاريخ الأوربي الحديث :

وهو تاريخ النهضة الأوربية، تلك النهضة التي لعبت النزعة العقلانية والإنسانية الدور الأكبر في تشكيل ثقافتها. فبفضل انتعاش أوربا إثر الحروب الصليبية واستفادتها من الحركة التجارية وازدهار المدن والإستفادة من العلوم العربية والتراث الإسلامي، سرت روح جديدة في الفكر الديني المسيحي، وتوالت في أوربا إثر هذه النهضة أجيال جديدة تنزع نزعات متحررة ولكنها مختلفة، فبعضها ينزع نزعة عقلانية خالصة، وأخرى تنزع إلى إحياء الثقافة اللاتينية واليونانية. وهي الحركة المعروفة بالحركة (الإنسانية)، وثالثة تنزع نزعة علمية خالصة كان همها اقتران المعرفة بالتجربة. ورابعة تنزع نزعة أخلاقية عملت على دراسة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً.

لكن هذه النزعات سرعان ما تناقضت فيما بينها بسبب نموها المفرط داخل اتجاهاتها المغلقة، فحدث التمزق الفكري فيما بينها، وفي سياق الإكتشافات التي حققها أصحاب النزعة العلمية والعقلية وردود الفعل الصراعية التي واجهت بها الكنيسة إفلات الزمام من قبضتها غرقت المجتمعات الاوربية في بحران من الدم والصراع باسم الدين والعلم حينا، وبأسماء أخرى في كثير من الأحايين. وتمخضت عن كل مظاهر التطور الفكري في الغرب حتى حدود القرن الثامن عشر ثلاثة تيارات :

1) تيار الإصلاح الديني المعروف بالحركة البروتستانية.

2) تيار الحركة الإنسانية الداعية إلى التحرر الإنساني، والإنطلاق من الثقافة الإغريقية.

3) تيار الحركة العقلانية المتمردة على الماضي وعلى التراث والدين وكل ما هو غيبي[16].

(16) أنظر كتاب (تكوين العقل الحديث) لجون هرمان واندال تعريب جورج طعمه. الفصل (12) ص 433.

تطورت الثقافة الغربية من خلال كل التجارب الفلسفية والإجتماعية ابتداء من عصر النهضة وحتى اليوم، إلى معرفة متكاملة موجهة فقط للسيطرة على الواقع. لكنها ظلت تفقد بعدها الأخلاقي تدريجياً كلما تقدم بها الزمن إلى أن قوضت كل المبادئ الأخلاقية المطلقة حين تخلت عن الإيمان بمبدأ الإنسان وغايته. وقد أسفر الصراع الرهيب الذي دارت رحاه في المجتمع الغربي بين الكنيسة والتيار العلماني المضاد لها عن انتصار هذا الأخير بتدعيم مبادئ الحرية والإعتداد بالعقل وحده. وبالقانون الطبيعي الذي هو قانون التطور والصراع في مجال الطبيعة والنفس الإنسانية على حد سواء.

وقد ازدهرت العلوم التجريبية فعلًا بسبب التحرر الذي أحرزه العقل من سلطان الكنيسة، فاكتشف الإنسان الغربي مصادر الثروة والطاقة وتمكن من اختراع الأجهزة والآلات العلمية العجيبة، ومن تذليل كل صعاب الحياة الإنسانية تذليلًا جعله يتحدى الزمان والمكان، ويسخر قوى الطبيعة، فاتجه للسيطرة على خيرات الأرض أنى كانت، لامتصاص ثرواتها وإخضاع شعوب الأرض لنفوذه الإقتصادي والعسكري، فكان لذلك تأثيره الإجتماعي والثقافي في المجتمع الغربي نفسه، فبالاضافة إلى ظهور الرأسمالية وانقسام المجتمعات إلى طبقات واستفحال الإستغلال الجشع والفقر المدقع، كانت العلوم الإجتماعية تتجه اتجاها معينا نحو اعتبار الإنسان ظاهرة مادية بتأثير التقدم الذي حققته العلوم التجريبية نفسها.

فالمذهب الوضعي الذي أسسه أوغست كونت مثلًا هو منهج في التفكير أكثر منه فلسفة. ولذلك نراه قد طبع بطابعه العميق الفكر الغربي عموماً بإزاء المناهج الأخرى التي ظهرت بعده، وقد اعتقد كونت أن المراحل العقلية التي مرت بها الإنسانية كانت مرتبطة بتقدم الفكر العلمي التجريبي.

فالإنسانية مرت بطور العقلية الدينية (اللاهوتية) أولًا، وفي هذه المرحلة

سادت قيم المحبة والاخوة الدينية. وقام النظام الاجتماعي على أساس توطيد حياة الأسرة وسلطانها.

ثم جاءت مرحلة العقلية (الميتافيزيقية) الفلسفية التي سادت فيها قيم احترام العقل والفرد، والنظر إلى الإنسان ككائن اجتماعي مدعو إلى تأسيس حياة اجتماعية على قيم عقلية.

ثم جاءت مرحلة العقلية (الوضعية) التي تواكب ظهور المجتمع العالمي القائم على أسس العلم التجريبي.

وبذلك أبعد الدين والفلسفة الميتافيزيقية من ميدان الفكر الغربي إلى حدٍّ بعيد. وأفرغت الفلسفة من محتواها وموضوعها، ونادى العلماء الأكثر تأثيراً في التفكير العلمي المعاصر بأن ما كان يتحدث عنه الفيلسوف الميتافيزيقي من وجود إله أو ما وراء الطبيعة أو علة أولى للوجود هو شيء لا يقبل التحليل ولا التحقيق التجريبي فهو إذن مجرد عبارات لا معنى لها ولا طائل تحتها.

وقد جاءت النظرية التي صاغها داروين بتعزيز نظرية في الطبيعة الحية العضوية تقول بأن التطور هو قانون الحياة والكون، وأنه حالة من الصيرورة الدائمة التي تتقدم بالأنواع الحية من الأدنى إلى الأعلى. وبأن أصل الإنسان إنما هو نتاج عمل بيولوجي تطوري طويل المدى مر بكل التشكلات الحيوانية المنقرضة مروراً بالقردية إلى أن أصبح على الصورة التي هو عليها الآن.

وقد عزز هذا المذهبُ مبدأين ترجع إليهما صياغة أخلاق الإنسان الحديثة :

المبدأ الأول يقول بكون التطور في الماديات والعضويات ليس قاصراً على هذين المجالين وإنما هو قانون كوني عام، فما نصير إليه هو دائماً أفضل مما كنا عليه. وإذن فلا أساس لتقديس الماضي أو التمسك بالسلف أو بِما تجاوزه التاريخ.

المبدأ الثاني يقول بكون قانون التطور ينطوي على مبدأ صراع البقاء. فخلال التطور الدائب للأنواع لا يبقى إلا الأقوى. والصراع من أجل البقاء إن كان هو قانون الحياة البيولوجية والعضوية فإنه ينبغي أن يكون قانون الحياة الإجتماعية.

هكذا اجتمعت للثقافة الغربية عوامل صاغت منها منظومة عقلية أخذت تصهر كل العقول في بوتقتها، لتجعل منها نسخاً واحدةً من حيث التصور للحياة. وهو التصور الذي يعتبر الحياة مادة وتطوراً وصراعاً من أجل البقاء، أي نظاماً مِن الهدم والبناء. وهو التصور الذي تلخصه لنا فلسفة الفيلسوف الألماني نيتشه. فهو خير من بلور هذه المبادئ في تفكيره وأثر في تفكير الكثير من الغربيين. فقد اعتبر الثقافة الغربية مرآة لحركة الهدم والبناء. فالثقافة في نظره منذ بدايتها في أوربا إنما كانت قناعاً للضعف وحرباً على الطبيعة المتدفقة، لأن الثقافة تحاول تقييد اندفاع الطبيعة الحرة بالمثل والقيم الوهمية. فالمسيحية بثقافتها إنما كانت في نظره تمثل روح الضعف التي أوهنت قوة الإمبراطورية الرومانية، وحركة الإصلاح الديني في أوربا كانت مقاومة لروح عصر النهضة، والليبرالية جاءت لتقويض هذه الحركة، ثم جاءت الإشتراكية لتقويض الليبرالية.

أما على يد عالم النفس سيجموند فرويد فتتحول الثقافة إلى قناع للاشعور الإنساني. فكل ما يبدعه الإنسان من ثقافة إنما هو تعبير عن رغبات مكبوتة أفرزتها رغبة الجنس، فالإنسان ليس سوى حيوان يكيفه المجتمع ويقيد رغباته العميقة.

ثم تأتي الماركسية ـــ وهي أكثر المذاهب الإجتماعية تأثيراً في الفكر الغربي المعاصر ـــ لتضع كل ثقافة في موقع إيديولوجي يستهدف خدمة طبقة معينة. فالإنسان ليس إلا أداة في يد طبقته، وكل ما يتحدث عنه الفلاسفة أو المفكرون من قيم مطلقة ليس سوى تصورات أفرزها واقع مادي أو وضع طبقي معين. فالثقافة في مجملها ليست سوى نتاج للواقع المادي القائم.

وهكذا تتلاقى (الوضعية المنطقية) التي تحولت إلى فلسفة (لأأدرية) و(الماركسية) التي تعتبر المعرفة الموضوعية مجرد معرفة نسبية وتاريخية. والفرويدية ذات (التحليل النفسي) القائل بالغريزة وحدها و(التطورية) (الداروينة) التي جعلت الكائن الإنساني مجرد حلقة في سلسلة من التطور الحيواني لتجتث جميعها الفكر الإنساني من كل أصل يمكن الإعتماد عليه من تلك الأصول الثابتة سوى القانون الطبيعي القائم على تطور المادة.

وبذلك انعدم الأساس الميتافيزيقي للأخلاق بمعنى أن الواجب والحق فقدا طبيعتهما الإلزامية من خارج المجتمع نفسه والإنسان نفسه، فأصبحا مطلبين اجتماعيين لأخلاق نفعية تفرض على الإنسان فرضاً داخل المجتمع الذي ينتمي إليه.

ولم تستطع الثقافة الغربية بهذه النزعات المادية المتصارعة أن تكتشف البعد الحقيقي الذي يفتقر إليه وجود الإنسان، وهو وضعه في نظام كوني هادف، وقائم على حقيقة كونية شاملة، تجد فيها روح الإنسان ما تستشعره بالفطرة من عمق في الوجود ولا نهائية الحقيقة، ومجال للسمو نحو تلك الحقيقة بغير حدود، فهذه الثقافة فاقدة لأي أساس ميتافيزيقي للوجود، أو للإعتقاد بمصدر رباني للكون، أو لاعتبار الحياة مسؤولية وسعياً نسعاه لتحقيق سعادة قصوى وراء الحياة نفسها.

* * *

بعد هذا الإلمام الموجز بركائز الثقافة الغربية وبروافدها نكون قد مهدنا التمهيد الضروري لإدراك التصور الإعتقادي الذي يقدمه المنهج الإسلامي عن الإنسان ورسالته في الحياة، وما يمنحه من بعد أخلاقي للثقافة يغاير كل المغايرة التصور الذي تقدمه الثقافة الغربية.

يعتبر القرآن المصدر الأساسي للثقافة الإسلامية بالإضافة إلى التجربة التاريخية والفكرية التي انطلقت من الحركة الإسلامية التي أنشأها القرآن.

ولكي ندرك الركائز التي تقوم عليها الثقافة الإسلامية، علينا أن نستخلص هذه الركائز نفسها من النص القرآني.

إن القرآن هو (وحي) أي علم مفصل بالواقع الكوني، ألقي على صورة خطاب إلهي في قلب سيدنا محمد ﷺ. فهو بذلك مطلق وشمولي وكلي، وبما أنه كلي فهو ضروري وعام للإنسانية.

قال تعالى :

«قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السماوات والأرض»[17].

وبمقتضى هذا العموم والإطلاق يكون المنهج الذي حمله إلى الناس منهجاً شمولياً ومغايراً لكل ما اعتاده الناس من قبل من مناهج التفكير والإعتقاد.

وقد سمى القرآن ما جاء به (علماً) وسمى ما سواه من الآراء والمعتقدات والفلسفات (أهواء). فالأساس الذي تقوم عليه الثقافة الإسلامية إنما هو العلم أي الحقائق الموحى بها.

«ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير»[18].

وبذلك ينتفي أي حوار ممكن بين الإسلام وبين الفكر الجاهلي أو بين الثقافة الإسلامية وبين أي ثقافة غير إسلامية. حين لا يكون بينهما أي قاسم مشترك وأول القواسم هو الإقرار بالألوهية والربوبية لله، «ولئن آتيت الذين أوتو الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض، ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين»[19].

(18) البقرة / 120.

(19) البقرة / 145.

ويترتب على هذا الحد الفاصل كون الثقافة الإسلامية تنطلق من «الوحي» في نشأتها لا من الأهواء القومية ولا من النزعات الطبقية، ولا من السلطة السائدة. لا من سلطان الجماعة ولا من سلطان الفرد.

لقد سلف القول بأن الثقافة من منظور الوظيفة أو الفعالية الأخلاقية هي فعل وانفعال، أي علاقة بين الفكر والواقع، مع إعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر في مجال الإنجاز. وبما أن الثقافة الإسلامية تعتبر الوحي من وراء الواقع، وموجهاً له في نفس الوقت، فإنها بذلك تتحكم في الواقع وتستهدف صياغته.

ولكي يكون للعقل دوره الفعال في صياغة هذا الواقع، فإن الإسلام يكشف للإنسان عن دوره في الوجود، ويكرمه ويؤهله لتحقيق الإستخلاف في الأرض، على نفس الأساس الذي يأخذ معه كل موجود مكانته ودوره في هذا الوجود. لذلك يمضي القرآن في تأسيس التصور الشامل للكون وموقع الإنسان منه. وما يمكن أن ينشأ من «علم» عن استقراء ظواهر هذا الكون.

فالقرآن يحدد موقع الإنسان من الكون بحيث يمكن معه أن يعلم أولًا، ويمكنه معه أن يستدل على معلومه ثانياً، ويمكن أن يصحح به معارفه ثالثاً، ويمكن معه أن يرتقي بعلمه ويسمو به آخر الأمر. إذ ما قيمة الدعوة إلى العلم في عالم غامض مع جهل مطبق بمكانة الإنسان منه، هل هو في الأعلى أم في الأدنى، وهل هو الكل في الكل أم ظاهرة تائهة لا يعرف لها مبدأ أو غاية. أو ما قيمة الدعوة إلى العلم مع انعدام المعيار لتقويم هذا العلم وتمييز صحيحه من زائفه ؟

يحدد القرآن العلاقة بين الإنسان المستخلف في الأرض وبين عالم الطبيعة (المادة)، فيخبرنا أن الإنسان هو مادة وروح، أما المادة فهي مشتقة من الأرض، وإلى الأرض تعود. وأما الروح فهي من أمر الله الذي استأثر بعلمه وحقيقته. «وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من

صلصال من حمأ مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»[20]. وكذلك يتبوأ الإنسان المكان الوسط بين العالمين، الروحي والمادي. وتكون الطبيعة المادية مورداً لحياته وغذائه، وهذا معنى تسخيرها له، «ألم تروا أن الله سخر ما في السماوات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة»[21]. ثم يؤثر هذا الإنسان بالاختصاص ويجعله أفضل الأنواع بالتكريم الأزلي، أو الطبيعي «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»[22].

ثم يمضي القرآن يخبر عن كلمات الله التي تمت صدقاً وعدلًا بأن الاختصاص في النوعية أي بالآدمية اقتضى الاختصاص بالأمانة أو المسؤولية : فقال تعالى : «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان...»[23]. ومقتضى تحمل تلك الأمانة من جانب الإنسان وحده من ناحية وعرضها عليه وعلى السماوات والأرض من ناحية ثانية، وإشفاق السماوات والأرض والجبال من تحملها من ناحية ثالثة يقتضي أن الإنسان يشترك مع ظواهر الكون الطبيعي في خصائصها وطبيعتها ويزيد عليها بما خصه الله به مما لا تشترك معها فيه. ففي الانسان كل ما في الطبيعة، وليس في الطبيعة كل ما في الإنسان.

وبمقتضى ذلك الاختصاص، حمل من الأمانة ما يليق بشرف اختصاصه.

ومن أجل ذلك الاختصاص بالأمانة تصدّر الانسان سلم الموجودات

(20) الحجر / 26.
(21) لقمان / 20.
(22) الاسراء / 70.
(23) الأحزاب : 72.

وسخرت له ولمصالحه الكائنات، وجمع في تكوينه واستعداده كل مظاهر الكون وقواه، فنفسه قوة لا متناهية كدائرة تنداح بقدر ارتقائه وتطوره في اتساع لا يعرف الحدود، قال بعض العلماء في هذا المعنى : الإنسان **نبات بكونه** ينمو ويتغذى وتتباعد أقطاره وتتحرك. **وحيوان بهيمي** من حيث يحس ويشتهي ويتخيل. **ونفس ناطقة** من حيث يدرك الأمور المرتبة بأسبابها وعللها، ويميز بين متفقها ومختلفها، ويستعمل الفكر ويجيب على حد السؤال. **ونفس شوقية** من حيث يشتاق إلى الكمال ويقلق من النقص، ويهتم بالنجاة. **ونفس حكمية** من حيث ينظر في العلوم ويسبح في بحر التوحيد، ويهتدي بالاستدال إلى معرفة الله ويحقق بذلك معنى السعادة. **ونفس نبوية** من حيث يتلقى الوحي من الملك، ويرد عليه الوارد من الغيب، ويخاطب بالخطاب الإلهي. ويأتي بالمثل على السعادة الأخروية، ويقيم البراهين ويعزز بالمعجزة، ويدعو الكافة إلى الهداية بحسب ما يناسب الفطرة»[24].

ونحن نلاحظ في هذا التنويع لقابليات الطبيعة البشرية تلك الوحدة الكونية التي تجمع بين الأعلى والأدنى، وتجعل كل رتبة من رتب الكون الطبيعي ذات استعداد للاستحالة إلى ما فوقه، وذلك على هيآت لا يدركها إلا العقل النافذ والبصيرة الملهمة. فإذا كان ذلك صحيحاً في العالم الطبيعي فما يمنع أن يكون نظيره صحيحاً في عالم العقول والنفوس. ألا نرى أن النفس الإنسانية مدركة متحركة واعية، وأن هذه الصفات لا تلازمها في جميع الأحوال ولا تتساوى حين يُتحلى بها بين جميع المتصفين بها، فدل ذلك على وجود مؤثر خارجي هو الذي يمنحها ذلك بتفاوت معلوم، وأنه كما أن لكل نوع من أنواع الوجود الطبيعي مثالا يحقق كمال نوعه، واستعداده للإرتقاء إلى ما هو أعلى، كان من الطبيعي الجاري على السنة الكونية وجود مثال في النوع الإنساني قادر على الإنسلاخ من البشرية

---

(24) روضة التعريف لابن الخطيب، تحقيق محمد الكتاني ــ 146/1.

والإرتقاء أو الإتصال بالعالم الأعلى[25].

وعن طريق هذا المثال الإنساني (النبي) يتلقى أبناء النوع الإنساني جميعهم المعرفة بالملأ الأعلى، وبالربوبية، ويخاطبون بالمنهج الموصل إلى تحقيق السعادة، التي هي التمثل بأخلاق الملأ الأعلى الذي يشاهد الحضرة الالهية، وينعم بكمالات التقرب منها، وهذا هو جوهر العبادة والعلم في آن واحد، فلا فرق في هذا المقام بين أن يكون الإنسان عالماً أو عابداً، لأن المشاهدة هي علم بمعنى وعبادة بمعنى آخر.

(شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو)[26]. وبذلك يكون الإسلام قد أوسع من مجال العلم بقدر ما أوسع من مفهوم العبادة، فبقدر العلم يتحقق الإيمان.

بهذه الركائز الأساسية التي يقوم عليها الإنسان وهي **الإستخلاف والتكريم وتسخير الكون** ثم **التكليف** يكون للوجود الإنساني أصله الثابت المدعوم بالتصور الشامل عن موقعه من الكون وعلاقته به. وبه ينتفي العبث من الوجود ويتحدد المصير الذي يسعى الإنسان إلى تحقيقه.

فيقول تعالى «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ؟».[27]. ويقول تعالى : «ثم يجزاه الجزاء الأوفى، وأن إلى ربك المنتهى»[28]. بهذه المبادئ العامة للتصور الإسلامي عن الإنسان والكون تصبح عبادة هذا الإنسان لربه وإقراره بربوبيته وألوهيته أمراً هو أنسب ما يكون لواقعه وأوجب ما يجب لتحقيق سعادته في الحال والمآل. وهذا مضمون ما جاء به التكليف في الشرائع السماوية كلها. وقد فسر الإمام

(25) مقدمة ابن خلدون. تحقيق وافي. ج 1045/1014/3.
(26) آل عمران : 18.
(27) المومنون / 115.
(28) النجم / 42.

الشاطبي رحمه الله التكليف بأنه خروج العبد عن دائرة هواه، حتى يكون عبداً لله من جهة الإختيار كما أنه عبد له من جهة الإضطرار. فالإنسان مخلوق ومربوب ومسخر فيما أقيم فيه، لا يستطيع عنه فكاكاً. وهذه حقيقة لا مناص منها، فحينئذ يكون الكمال هو الملاءمة بين الواقع والهدف. والملاءمة بين الواقع والهدف تتطلب وضع المنهج لتحقيق الغاية.

* * *

وإذا دققنا النظر في المنهج الإسلامي وجدناه قد قرن العلم بالعمل وشدد على ذلك إلى حد أنه قد أوسع من مجال العبادة بقدر ما أوسع من مجال العلم، فلا تتحقق العبادة على صورتها المثلى إلا على أساس العلم. فقال تعالى : «إنما يخشى الله من عباده العلماء»[29]. وقال : «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»[30].

وباقتران العلم والعمل في الإسلام أو في المنهج الإسلامي يصبح العلم ثقافة بملحظ فعل التثقيف أي التقويم للنفس وتسديد وجهتها وتقوية مداركها. فالعلم ليس مجرد تصورات. وإنما هو ملكات وصفات ثابتة قال الشافعي : «فكل ما أنزل في كتابه رحمة وحجة. علمه من علمه وجهله من جهله. لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه. والناس في العلم طبقات فموقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العمل به»[31].

وقد أدرك علماء الإسلام هذه الحقيقة، وبنوا عليها ثقافة الإسلام. وتلقوها من السنة النبوية الشريفة التي هي الحكمة أو المراد بالحكمة، كلما وردت مقترنة في القرآن بالكتاب. (ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن

(29) فاطر : 28.

(30) المجادلة / 11.

(31) الرسالة للامام الشافعي. ص 19.

كانوا من قبل لفي ضلال مبين)[32].

قال أبو بكر ابن العربي : في (العواصم من القواصم) «وليس للحكمة معنى إلا العلم، وليس للعلم معنى إلا العمل، إلا أن في الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته»[33].

ومن ثم نشأت الثقافة الإسلامية الأولى من المدرسة النبوية التي قامت على مدارسة القرآن والتفقه في آياته. وجعل السلوك النبوي نبراسا يستضاء به في فهم حقائقه. قال أبو عبد الرحمان السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قال : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً.

وفسر بعضهم الحكمة المقترنة بالكتاب في الآية : «ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم» بالعلم الصحيح يصير صفة محكمة في النفس حاكمة على الإرادة. وموجهة إلى العمل بمقتضى العلم. قال محمد عبده : «ومتى كان العمل صادراً عن العلم الصحيح كان هو العمل الصالح النافع المؤدي إلى السعادة. وكم محصل لكثير من الصور والمدارك العلمية إنما هو مجرد مختزن للمعلومات لا تفيده علماً حقيقياً في التمييز بين الحقائق والأوهام، ولا في التزييل بين الوسومة والالهام، لأنها لم تتمكن في النفس تمكناً يجعل لها سلطاناً على الإرادة. وإنما هي تصورات وخيالات تغيب عند العمل، وتحضر عند المراء والجدل»[34].

وقد حلل الامام الشاطبي هذا التلازم بين العلم والعمل، أي بين العقيدة القائمة على الإستدلال وبين الأخلاق والسلوك أعمق تحليل في كتابه

(32) الجمعة / 2.

(33) العواصم من القواصم (الطبعة الجزائرية) ج 205/1.

(34) أنظر تفسير المنار ج 75/2.

(الموافقات). فذهب إلى أن أهل العلم من حيث طلبه وتحصيله والعمل به على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : مرتبة أهل التقليد الذين لا يستوفون من العلم غير نصيب قليل قائم على تصورات، فهم إن عملوا بما عملوا فبمقتضى الحمل التكليفي، من حث وترغيب وترهيب وزجر ونهي. وهذه مرتبة عامة الناس.

المرتبة الثانية : مرتبة الواقفين على مدارك العلم والقادرين على الاستدلال والاستبصار. غير أن العلم عندهم منسوب إلى العقل، أكثر مما هو منسوب إلى النفس، تخف نفوسهم للقيام بالتكليف أكثر من أهل الرتبة الأولى. ولكن للنفس عندهم سلطاناً على عقولهم من جهة الشهوة والغريزة، فهم لا يزالون في مغالطة لهما، ومجاذبة بين العقل، وهوى النفس.

المرتبة الثالثة : مرتبة من صار العلم صفة متحكمة في نفوسهم، أي تجاوز حدود الإستدلال إلى أفق اليقين الشامل، ولا يتم ذلك إلا لِمن عاين الحقائق بحواسه وعقله وقلبه، أو اقتنع بها في صورة أقرب إلى المعاينة واليقين. ومثاله السحرة من قوم فرعون، فهم عندما رأوا الآية الكبرى التي جاء بها موسى (عليه السلام) وأدركوا عياناً أنها بطبيعتها فوق مرتبة السحر الذي يتقنونه ويحيطون بصناعته، خروا سجداً لله على الفور من غير مبالاة بما يكون لهذا السجود من عواقب وخيمة عليهم من قبل فرعون. قال تعالى : «فألقي السحرة سجداً، قالوا آمنا برب هارون وموسى، قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر. فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى، قالوا لن نوثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما أنت قاض»[35].

---

(35) طه : 70/72.

وقد كانت هذه الرتبة، رتبة اليقين هي رتبة الصحابة رضي الله عنهم، وهم يعاينون الرسول ﷺ ويتلقون عنه ويدركون إدراكاً مباشراً حقيقة الإسلام وبرهانه الساطع الذي يمتزج بالعقل والنفس امتزاجاً لا يزايل أحدهما الآخر. ولذلك اقترن عندهم الإيمان بالعمل، والعمل بمراقبة النفس فبلغوا درجة يعز نظيرها في غير عصرهم[36].

روي عن أبي الدرداء (ض) أنه قال : «إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة أعلمت أم جهلت ؟ فأقول علمت، فلا تبقى آية من كتاب الله تعالى آمرة أو زاجرةً إلا جاءتني تطلب فريضتها. فتسألني الآمرة هل ائتمرت ؟ وتسألني الزاجرة هل ازدجرت ؟ فأعوذ بالله من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعاء لا يسمع»[37].

وإنما ألححت على هذا الجانب لأوضح كيف أن الثقافة الإسلامية قامت على المعنى الأخلاقي والمعرفي معاً. ونتج عن هذا الارتباط، ارتباط الثقافة بالواقع، فما تنزل أو تحل مشكلة أو يقع التباس أو حيرة، أو يدعى المرء إلى موقف أو سلوك إلا تساءل : ما حكم الله فيه ؟ وهل هو حلال أو حرام أو مباح ؟.

* * *

ومن المعلوم أن العلم بالشريعة هو شطر العلم الذي دعا إليه الإسلام. أما الشطر الآخر فهو العلم بحقائق الكون وسنن الله في الطبيعة وحقائق الحياة الإنسانية المتجلية في التاريخ والاجتماع البشري. بل إن القرآن اعتمد في مخاطبة الإنسان على العقل ووجهه إلى حقائق الكون من خلال النظر في عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم الاجتماع.

---

(36) المرافقات 69/1.

(37) المرجع 63/1.

فقد استعمل القرآن لفظ (النظر) في معنى الملاحظة المشفوعة بالتفكير والاستقراء واستخلاص القانون. (فلينظر الإنسان إلى طعامه)[38] (فلينظر الإنسان ممَّ خلق)[39] (أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء)[40]. ولفظ (النظر) وإقامته مقام التفكير، إنما جاء على أساس من الجمع بين المعنى الحسي والمعنوي معاً. وهكذا يكون (النظر) في القرآن له مدلول علمي دقيق، وهو جعل عالم الحس والشهادة بداية للملاحظة الهادفة إلى معرفة الحقيقة. وبذلك يجتمع المذهبان الحسي والعقلي في المنهج القرآني. بل إن القرآن يلح أحياناً على معرفة (الكيف) أي الفعل الفزيائي ذاته. «أولم تر إلى ربك كيف مد الظل، ولو شاء لجعله ساكناً»[41]. «أولم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده»[42]. «أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب»[43]. «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت»[44].

وهذا المعنى هو الذي حلله الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في محاضرة له فقال : «دعا القرآن إلى منهج في تحصيل المعارف، تتساند فيه الحاسية والعقلية على ذلك المعنى من الإستعمال العجيب الذي

(38) عبس : 24.

(39) الطارق / 5.

(40) الأعراف : 185.

(41) الفرقان / 45.

(42) العنكبوت / 19.

(43) ق. / 6.

(44) الغاشية. 17 — 20.

ابتكره القرآن الكريم في كلمة النظر، فقد كان النظر مستعملًا في معنى النظر الحسي، فاستعمله القرآن في معنى آخر، وهو الذي عرفه العضد في «المواقف» بأنه الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن.

واستعمل كلمة النظر على معنى من الكناية فيه تحويل إلى المعنى الذي خرجت به عن المعنى الوضعي الأصلي، مع التفات دائم إلى المعنى الأصلي، وهو معنى الكناية الذي يستعمل فيه اللفظ في غير ما وضع له مع جواز إرادة المعنى الأصلي الذي وضع له، أو هو على نوع من استعمال المشترك في معنييه، بناء على قول القائلين بذلك من الأصوليين، أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بنا على قول الذين يقولون بذلك أيضاً، وعلى كل حال فإن كلمة «النظر» أصبح لها في الإستعمال القرآني الشريف مدلول خاص بها، وهو النظر إلى الأشياء نظراً حسياً لا يقف عند الإدراك الحسي وإنما يتجه إلى جعل الإدراك الحسي طريقا إلى الإدراك العقلي، وإلى جعل الإدراك العقلي متولداً من الإدراك الحسي ومستنداً إليه، وهو المعنى الذي قلنا إنه معنى تساند بين الحاسية والعقلية يشير إليه الاشتراك في معنيي كلمة تساند بين الحاسية والعقلية يشير إليه الإشتراك في معنيي كلمة النظر.

وبهذا المعنى من الربط بين الحاسية والعقلية فإن دعوة القرآن ربطت بين الطبيعة ـــ التي هي موضوع الإدراك الحسي ـــ وبين ما بعد الطبيعة، التي هي المجردات، التي هي الإدراك العقلي، بصورة جعلت الحسي ممتزجاً مع العقل، والمدركات الحسية معصومة باستنادها إلى النتائج التي وراءها من المدركات العقلية.

والمدركات العقلية معصومة أيضاً باستنادها إلى أصولها وأسسها ومقدماتها التي هي المدركات الحسية، ثم جعل الفكر الذي هو كما قلنا في معنى النظر طريقاً إلى تحصيل العقيدة، وجعل العقيدة متحكمة في السلوك، بحيث إنه مزج مزجاً عجيباً بين هذه العناصر التي كانت متنافرة

متناثرة وهي الفكرة والعقيدة والسلوك»[45].

وهو نفس ما انتهى إليه مفكر مسلم آخر هو الدكتور محمد إقبال حين قال : «إن ما ينبغي الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للمنهج القرآني، مما كون في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع، وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث. وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق»[46].

لقد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها أخذت بالمنهج المقلوب وهو تقدير الحقيقة المجردة أولًا، وصياغة مثل عقلية لها، ثم الإنطلاق من هذه المثل إلى فهم العالم الخارجي، بإخضاع الموضوعي للذاتي، بينما حث القرآن على ملاحظة الوقائع والظواهر الخارجية، ثم الاحتكاك بها والتفتح عليها وتعمق كيفيات التفاعل فيها والاستدلال بذلك على ما وراءها.

ولهذا جنح المنطق الأرسطوطالسي إلى اعتبار الحقيقة كامنة في الحدود والتعريفات، واعتبر أفلاطون عالم المثل هو عالم الحقيقة. وفرقت الفلسفة اليونانية بين العرض والجوهر تفريقاً حاسماً، بينما قامت الثقافة الإسلامية في ضوء المنهج القرآني على اعتبار الحقيقة الموضوعية الخارجية أكبر مما يمكن أن يعقله الفكر أو يحيط به العقل. «ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير»[47].

المنهج الثقافي في الإسلام قائم إذن على توجيه القوى النظرية وتوجيه القوى العملية لدى الإنسان. فالأولى تحقق كمالها بمعرفة الحقائق على ما

---

(45) المحاضرات المغربيات. ص 169/168.

(46) تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد اقبال. تعريب عباس محمود.

(47) سورة الملك : 4.

هي عليه، مع الاستدلال عليها، والثانية تحقق كمالها بما ينبغي من الأعمال. وقد جاء التكليف بالنوعين وخاطب القوتين : فخاطب العقل بالعلم، وهو مقدم على العقيدة ذاتها، وخاطب الجوارح بالعمل. فقال تعالى مقدماً الخطاب الأول : (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وهو المعنى الذي ترجمه البخاري بباب العلم قبل القول والعمل[48].

وقد صاغ مسكويه في كتابه (تهذيب الأخلاق) نظريته الأخلاقية الإسلامية انطلاقاً من اعتبار الكمال الإنساني كمالين : **كمالا للقوة العالمة فيه وكمالا للقوة العاملة فيه**، وأن العلاقة بين الكمالين هي كعلاقة المادة بالصورة، فليس يتم أحدهما إلا بالآخر، إذ العلم بدون عمل خلقي هو بمثابة مبدأ لا تمام له. والعمل بدون علم كفرع بدون أصل.

* * *

ويمكن أن نرجع إلى تاريخ النشأة الثقافية الإسلامية لنرى كيف كانت هذه الثقافة تنمو بنمو التاريخ الإسلامي نفسه، وتستوعب كل فعاليته داخل المجتمع الإسلامي، من سياسية واقتصادية وعلمية وحضارية.

فمنذ انطلقت الحركة التاريخية بظهور الإسلام، أو بظهور الحكومة النبوية في المدينة المنورة أخذت الثقافة الإسلامية بمعنى (المعرفة الدينية) والتربوية الدينية. أخذت هذه الثقافة تنمو بنمو الجهاز السياسي، وتتشعب بتشعب حياة المجتمع الإسلامي. بمعنى أن الثقافة الإسلامية كانت تسير جنباً إلى جنب مع العمل السياسي والتطور الإجتماعي داخل جهاز الدولة الإسلامية. فالخلفاء الراشدون هم الذين أنجزوا جمع القرآن في مصحف إمام، والخليفة الأموي عمر ابن عبد العزيز هو أول من دعا إلى جمع السنة، والخليفة أبو جعفر المنصور العباسي هو الذي دعا الإمام مالكاً إلى تأليف (الموطأ)، وخلفاء آخرون من قبل ومن بعد هم الذين ناصروا

(48) فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري لابن حجر ج 130/1.

المذهبية الكلامية أو ناصروا المذهبية الفقهية، ووقفوا وراء خدمة الثقافة الإسلامية، علماً منهم بأن الثقافة فيها ضمان الوحدة للمجتمع الإسلامي. فهي الوقاء من الفتنة ومن التسمم الإيديولوجي، إذ كانت جميع الثورات والانتفاضات تبدأ من فكرة دينية أو خلية ثقافية أو من زاوية طرقية. لذلك أخذت الثقافة الإسلامية بجانب العمل السياسي دورها الفعال، وكان الأئمة العظام أمثال مالك، والشافعي، وابن حنبل، وابن تيمية، والغزالي، وعياض، وابن حزم وسواهم ليسوا فقط علماء، ولكنهم بمثابة قلاع عتيدة وفي مستوى جيوش جرارة يحافظون على المنطق الإسلامي ويعمقون القيم الإسلامية داخل المجتمع إيمانا منهم بأن العلماء ورثة الأنبياء في استمرار رسالة النبوة عبر الأجيال.

وهذا التصور كان واضحاً لدى عالم مثل أبي حامد الغزالي. فهو عندما تحدث عن الإجتماع البشري وبواعثه ونشاطات الإنسان فيه حصر هذه النشاطات في ثلاثة أصناف :

— صنف لا قوام للمجتمع بدونه وهو الذي تقوم عليه الحياة الإقتصادية والسياسية من زراعة وصناعة وإنتاج مادي. أو تحقيق التضامن وانتظام التعاون ومراقبة توازن القوى الإجتماعية.

— صنف يهيء المجال والوسائل لتلك الوظائف الإقتصادية والسياسية ويدخل فيه التأهيل المهني والتربوي والتجهيز المادي.

— صنف مكمل لتلك النشاطات ومحسن لوظائفها ودائب في ترقية أجهزتها ثم يقول : «والسياسة هي استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم وأعلاها سياسة الأنبياء، وحكمهم كذلك على العامة والخاصة، في ظاهرهم وباطنهم، وتليها سياسة الملوك والأمراء والخلفاء وحكمهم كذلك على العامة والخاصة، لكن على ظاهرهم لا على باطنهم وتليها سياسة العلماء بدين الله الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن الخاصة فقط. أي أن سياستهم مجالها استصلاح العقول وتعميق المعرفة

بالشريعة، وهذا لا يقدر عليه إلا الخاصة»[49].

وهكذا عرفت الثقافة الإسلامية تلك الطفرة العجيبة التي نقلت أمة أمية متخلفة في مضمار الفكر والعلم. إلى أمة تضع مناهج العلوم وتؤسس طرق التحقيق والنقد والاستنباط. وتتمثل معارف الأقدمين وفلسفاتهم من غير أن تتأثر بشيء منها إلا في المنهجيات والإستظهار بالتجارب وثمرات العقول.

وعندما تحدث ابن خلدون في المقدمة عن العلوم الإسلامية ربطها بالعمران أي باتساع الحضارة. وجعلها مظهراً من مظاهر الإجتماع المدني. فالمدن العظيمة كبغداد ودمشق وقرطبة والقيروان وفاس والبصرة والكوفة والقاهرة كانت موئل هذه الثقافة وملتقى الأعلام من رجالها في عصور ازدهارها.

ولم يفته أن يلاحظ تدهور الحياة العلمية في عصره بالمغرب والمشرق، حين اقتصر الناس على حفظ المتون وانتقاء المختصرات والإستغناء بها عن المطولات. والإكتفاء بالعلوم الشرعية عن غيرها من العلوم العقلية. كما لم يفته أن يلاحظ أن تلك العلوم العقلية (الفلسفية) ببلاد الفرنج من أرض رومة نافقة الأسواق متجددة الرسوم، تنعقد لها مجالس التعليم وتنظم لها دواوين التنظيم والتلقين، وأن طلابها كثير[50]..

وبذلك يكون العصر الخلدوني بداية تحول نحو أفول الحركة الثقافية الإسلامية، من خلال ثلاث ظواهر عامة، وهي :

1) جنوح المتعاطين للثقافة إلى كتب المتون والمختصرات والإكتفاء بتحصيل المعرفة من أقرب طرقها. بدل المطولات التي تتطلب الصبر والأناة.

2) جنوح الكثيرين إلى الأخذ بتقسيم العلوم إلى علوم نقلية هي علوم الشريعة وما يتصل بها ويعين عليها. وإلى علوم عقلية، ميزوا فيها بين

(49) الاحياء 23/1 ط/دار الفكر.

(50) المقدمة ص 481/ط ـــ التجارية.

المذموم وغير المذموم، مع الشك والتشكيك في قيمة أي علم سوى علوم الشريعة.

3) شيوع التقيد بالمذهبية تقيداً قتل كل محاولة للإبداع في أي مجال من مجالات العلوم الشرعية أو العقلية.

ومضى التاريخان : الغربي والإسلامي في خطين متعارضين، منذ الحروب الصليبية. فالتاريخ الإسلامي مضى في طريق الانكماش واحتواء الثقافة، والتدهور الإجتماعي. بينما مضى التاريخ الغربي في طريق الانفتاح والاكتشاف وبعث الفكر اليوناني، والقيام بالإصلاح الديني والدعوة إلى حياة جديدة والإفادة من علوم المسلمين وحضارتهم.

والتقى هذان التاريخان أو هذان العالَمان الإسلامي والأوربي على مشارف العصور الحديثة، فإذا الثقافة الإسلامية تتضاءل فتصبح مجرد علوم نقلية يرجع فيها إلى المختصرات وكتب المتأخرين، وإذا الثقافة الغربية تتعاظم فتصير علوماً عقلية وفلسفية وتجريبية، فنحن المسلمين طلقنا عالم العقل وابتعدنا عن ميادين التجريب والتنظير، وهم طلقوا عالم الكنيسة وأبعدوها. وابتدعوا علمانية لا تعترف بغير العقل والتجربة.

* * *

وبعد، فإننا نستخلص من المقارنة بين النموذجين الثقافيين اللذين أنشأهما تاريخ الإسلام، وتاريخ الغرب فرقاً عميقاً يباعد بين الثقافتين، فالثقافة الإسلامية ثقافة قائمة على الإيمان بالله والتوحيد المطلق لذاته وصفاته وأفعاله والالتزام الأخلاقي واقتران العلم بالعمل، وتحقيق الفضيلة الإنسانية في أعمق معانيها وأوسعها، بينما الثقافة الغربية لا تعترف بشيء من هذه المبادىء من ألوهية أو توحيد أو التزام أخلاقي بأي قيم ثابتة لأنها تؤله العقل وتفصل بين الدين والدولة حتى في العقيدة التي تدين بها. ولا تقول بغير النسبي والمتطور والنافع في الحياة المادية. وتعتبر الأخلاق نظاماً من القيم النسبية الآيلة إلى مواضعات الناس.

إن الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم الاسلامي، هي هذا الإنشطار المفجع بين حقائق ثقافته التي يؤمن بها ويحرص عليها ويراها المثال المنشود، وبين واقعه البعيد عن قيمها ومبادئها المشدود إلى حضارة جديدة لا يتجاوب معها وجدانيا، لهذا أخفق العالم الإسلامي في الإسهام في الحضارة الغربية والاندماج فيها كلياً، وإبداع ما يبدعه أبناؤها، لأنه لا يحيا ثقافتها ولا يستسيغ مبادئ هذه الثقافة التي تتعارض مع ثقافته الأصيلة. وهو لن يستطيع خلق حضارة ملائمة لأنه فقد صلته الروحية بثقافته نظراً للغزو الفكري الذي يحاول اجتثاثه من أصولها ونظراً للبلبال الإديولوجي الذي يهيمن عليه... يضاف إلى ذلك أن هذه الثقافة الإسلامية كانت قد توقفت عن النمو والعطاء منه عصور، وانحصرت على يد المتأخرين في العلوم النقلية، وفي المناهج التقليدية، وفي كتب المتأخرين التي تحولت إلى اجترار ومطولات متقيدة بنزعات مذهبية جامدة.

قد يتبادر إلى الأذهان أننا بهذا التمييز نرفض كل ثقافة إنسانية أخرى وندعو إلى الانغلاق على ثقافة الإسلام وحدها، كلا، وإنما نعني أن الثقافة الإسلامية بوصفها ثقافة كلية أو شمولية لا يمكنها في حالة انفتاحها على الثقافات الإنسانية المختلفة إلا أن تقبل ما يتفق مع أصولها وترفض ما ينافي تلك الأصول. فهي شجرة ثابتة الأصول، ولا يضيرها أن تتغذى بكل ما يحيط بها. لكنها لن تثمر غير ثمرها.

والواقع الذي تتخبط فيه الثقافة الإسلامية اليوم ناشئ من عدم تجاوبها مع الواقع الذي يحيط بها وعدم تمثلها للجديد بسبب نضوب الابداع فيها أو سبب تحولها إلى إيديولوجية للسلطة التي تخشى من انفتاحها وتحررها.

ولن تستطيع ثقافتنا الإسلامية الخروج من هذا الوضع المتخلف إلا بثلاثة أمور على الأقل.

1) أن يعود إليها ارتباطها بالواقع الإجتماعي والحضاري، وذلك حين تصاغ حياتنا من جديد وفق المبادئ الإسلامية والقيم الإسلامية فيعود

التكامل والتطابق بين الواقع والثقافة على النحو الذي لابد أن يتحقق لكل ثقافة، كما تحقق للغرب في تطابق ثقافته مع واقعه.

2) أن تتسع الثقافة الإسلامية لكل العلوم الإنسانية المعاصرة، ولا تظل مقتصرة على تلك العلوم النقلية، فيسهم فيها المثقفون والعلماء من كل اختصاص، فيبدعون لنا علم الاجتماع الإسلامي. وعلم الإقتصاد الإسلامي وفلسفة التاريخ الإسلامي. والمنهج الإسلامي في الأدب واللغة، والفن بمعنى أن تسود روح الإسلام مناهج البحث، وتصحح كثيراً من المفاهيم المنحرفة أو الموجهة لخدمة الايديولوجيات الملحدة.

3) أن تقوى هذه الثقافة على التحدي ومقاومة الفكر الغازي، بكل الأسلحة المنهجية التي يصطنعها الغرب نفسه. فتكسب القوة الدفاعية عن ذاتها أمام كل العقائد والفلسفات الأخرى. وذلك يفرض أولًا على أهلها الاطلاع الكبير الواسع على الثقافة الغربية وفلسفاتها ومذاهبها ليكون للمسلم المثقف تصور شامل عنها. ثم الإنطلاق من هذا التصور لبيان ما تختلف فيه على الأقل مع ثقافتنا. وهو ما صنعه الإمام الغزالي حين انتقد الفلسفة اليونانية فكان عليه أولًا أن يدرس هذه الفلسفة، وأن يكون فيلسوفاً يتمثل أدق المسائل وأعوص المشكلات الفلسفية ثم تصدى لنقدها وبيان أخطائها وضلالها.

ذلكم هو التصور الإسلامي للثقافة كما يمكن أن يقدم ويحلل ويدرس ليكون واضحاً لدى الآخذين بالثقافة الإسلامية أو العاملين على بعثها وإخراجها من حصارها، وربطها بواقع الحياة وجعلها تتفتح لاستيعاب كل علوم العصر الإنسانية، وتوجيهها في ضوء المنطق القرآني والمنهج الإسلامي.

إشكالية التكامل بين الدين والحضارة

يحس العالم الاسلامي منذ انبعاثه في القرن الماضي إلى اليوم بأزمة يزداد الشعور بها وبضغطها الحاد كلما ازداد المسلمون وعياً بأوضاعهم وتخلفهم، وبعوامل ذلك التخلف وتفاقم نتائجه، وهو إحساس يعكس أشكالا من القلق واليأس، أو التخاذل والتردد انطبعت بها مواقف الساسة والمصلحين في شتى المناسبات والظروف.

أما مبعث القلق واليأس فهو الشعور الملح بأن التاريخ الاسلامي قد توقف عن السير إلى الأمام منذ قرون. وبأن قافلة المسلمين منذ عصور الانحطاط إلى اليوم تشبه إلى حد ما قافلة تائهة. نقول هذا بالرغم مما يقال أو يكتب عن العالم الاسلامي من تقويم إيجابي، وأنه آخذ بأسباب التطور والنمو بفضل الأخذ بأساليب الغرب في الاقتصاد والسياسة والادارة والتعليم. بل ربما كان هذا الأخذ بالمناهج الغربية، مع ما ينطوي عليه بعضها من تصادم وتناقض مع طبيعة التراث وقيم المحافظة هو أحد عوامل تلك الأزمة كما سنرى.

والواقع أن أزمة العالم الاسلامي أزمة حضارية بالمعنى الشامل. ذلك أنه يمكن تلخيص هذه الأزمة المتشعبة في ظاهرة اجتماعية أساسية. وهي

توقف الحركة الحضارية الاسلامية، وجمود المؤسسات الحضارية، ونضوب الابداع. وانسداذ باب الاجتهاد وتقوقع الفكر الإسلامي على نفسه.

غير أن الاصطلاح المتداول الذي يطلق على هذه الأزمة هو (التخلف). وقد كان هذا التخلف يتفاقم باستمرار. أي أن عالمنا الاسلامي كان يتخلف ويتردى من سيء إلى أسوأ، في الوقت الذي كان فيه الخصم التاريخي أو التقليدي للعالم الاسلامي — وهو الغرب — يزداد قوة وتقدما يمكنانه من الغزو والسيطرة والغلبة في كل معركة يخوضها معنا أو نخوضها معه.

إن أزمة التخلف هذه أو الجمود الحضاري تتشكل كل مرة بشكل خاص حسب زاوية النظر التي ينظر منها الملاحظ. فتارة تأخذ طابعا سياسيا يبدو فيه النظام السياسي السبب الأول في التدهور والتخلف، وتارة تبدو وقد أخذت طابع الأزمة الاجتماعية، أزمة قوامها الفقر وانعدام الأطر وازدياد الحاجات، ومرة ثالثة تأخذ الأزمة صورة أزمة نفسية وروحية تتعدد أسبابها ومظاهرها بتعدد مباضع التحليل ومجاهر الرؤية وأمزجة الباحثين.

وفي الوقت نفسه كانت همم القادة والمصلحين والمفكرين لا تني عن بذل الجهد وابداء النصح وتوجيه المسلمين نحو الخروج من هذا التخلف الذي يحيط بهم ويشل إرادتهم.

واتخذت هذه المحاولات المتواصلة في سبيل بعث العالم الاسلامي وانهاضه من كبوته، واستئناف مسيرته نحو نهضة حقيقية شاملة هادفة منهجين رئيسيين.

أولهما : منهج المحاولة الدينية. وهي تتمثل في حركات الاصلاح الاسلامي والتجديد الديني التي نهض بها المفكرون الاسلاميون منذ جمال الدين الأفغاني إلى اليوم، وهي محاولة تنطلق من تصور مبدئي هو أن اصلاح العالم الاسلامي لن يتم الا بما صلح به أوله. وذلك بالرجوع إلى دينه في صفاء عقيدته. وعدالة شريعته، وإن ما أصابه من ضعف

وتخلف كان ناتجا عن ابتعاده عن دينه، وعن تنفيذ أحكامه وتطبيق شريعته[1].

ثانيهما : نهج المحاولة العلمانية أو الموضوعية ــ كما يسميها أصحابها ــ .وهي المحاولة التي تمثلت في بعض أنظمة الحكم السياسية وأعمال المنظمات السياسية والأحزاب. تلك المحاولة التي انطلقت من أساليب الاصلاح الأوربي الحديث، ومن الأخذ بمناهج الغرب في تنظيم الادارة، والتخطيط الانمائي والاصلاح السياسي وإنشاء الهياكل الدمقراطية التمثيلية للجماهير. وهذه المحاولة هي التي قادها الزعماء السياسيون على اختلاف نزعاتهم، ونهضت بها الأطر التقنوقراطية من غير تقيد بالشريعة أو التزام بأحكامها[2].

وهذه المحاولة تنطلق من تصور أساسي، وهو أن الأزمة التي تصيب مجتمعا من المجتمعات لا تعدو أن تكون أزمة حضارية أي أزمة اختلال وسائل التنظيم والاستفادة من المعطيات الطبيعية للبيئة وتوجيه الطاقة البشرية لاستغلالها واستيعابها.

وعند المقارنة بين المحاولتين أو المنهجين. نلاحظ أن المنهج الأول يرتكز على المنطق الديني، اذ يعتبر الدين قوام الاصلاح والتوجيه، ومناط التوفيق في تحريك الفعالية الانسانية فردية واجتماعية نحو البناء والتقدم.

أما المنهج الثاني فيرتكز على المنطق السياسي، أي أنه منهج اجتماعي

---

(1) أنظر عن هذه الحركات الإصلاحية بإجمال :
ــ فصل الدعوات ونهضات الإصلاح من كتاب الإسلام في القرن العشرين للعقاد ص 172/96.

(2) انظر مثلًا كتاب : الثورة العقائدية في الشرق الأوسط ليونارد بايندر. وتعريب خيري حماد والفكر العربي في معركة النهضة للدكتور أنور عبد الملك ولا سيما الفصل السابع (الفكر العربي السياسي) في كتاب القومية العربية للدكتور حازم زكي نسيبه. وكتاب (عرب معاصرون) للدكتور مجيد خدوري.

يعتبر التخطيط المادي والتنظيم الاداري، والأخذ بالمنطق العملي والاقتصادي والسياسي وتناول المشكلات الاقتصادية والاجتماعية ذات الأهداف القريبة هو مناط التوفيق في تحريك الفعالية البشرية وحثها على التقدم والعمل البناء.

ويهمنا في هذين المنهجين الاصلاحيين أمر واحد هو التمييز منذ وقت مبكر بين الدين والحضارة. أو بين الدين والمدنية في المجتمع الاسلامي الحديث. حيث تواجد في العمل الميداني مفهومان للعمل الاصلاحي : مفهوم أول يعتبر مشكلة العالم الاسلامي أو العالم العربي الاسلامي منحصرة في إطارها الحضاري، من حيث يفسر تخلف المسلمين بعدم مواكبتهم للحضارة، والتكيف معها والأخذ بأسبابها. ومفهوم ثان يعتبر المشكلة ماثلة في تراجع المسلمين عن الأخذ الدقيق باحكام دينهم وأخلاقه ونظامه الالهي الذي لا يمكن أن يعتوره نقص أو خلل. ولكن يعتور المسلمين ذلك من جهة تخليهم عن التمسك بأهدابه أو سوء تمثلهم له.

وكان لكل مفهوم تصوره الخاص لظواهر التخلف والضعف. كما كان له منهجه الخاص في الاصلاح والتوجيه. بل كان هناك نمطان من الوعي. وعي ديني يتحرك في ضوئه هؤلاء. ووعي قومي وسياسي واجتماعي يتحرك في ضوئه أولئك.

فماذا كانت مبررات هذا التمييز، وماذا كانت أسبابه ونتائجه ؟

كانت مبرراته وأسبابه كامنة في اتصال الشرق الاسلامي أو البلاد الاسلامية قاطبة بالغرب، ووقوعها تحت السيطرة الأوربية. فقد رأى الكثيرون بأن الغرب استطاع أن يحقق الحضارة المثلى بفضل العلم واكتشاف قوانين التحرك الاجتماعي واستغلال الطاقة وتنظيم الانتاج. وكانت هذه المدنية أو الحضارة الغربية في نظر الجيل الأول من مفكري عصر النهضة في العالم الاسلامي واقعا قائما، ومنطقا صارما وعلما باهرا.

بالرغم من كونها لا تنطلق من أي عقيدة أو دين أو تصور ميتافزيقي أو غيبي.

وكنا نحن المسلمين ــ وقد اتصلنا بهذه المدنية في أوج الاعتزاز بمنطقها العقلي وعقيدتها في التقدم البشري عن طريق العقل والتحرر من كل سلطان سواه ــ طائفتين :

ــ طائفة متصلة بثقافة الاسلام وبتاريخه، ترى في الاسلام إرادة الله وشريعته المعبرة عن أكمل ما يجب لصلاح الانسان في المبدأ والمعاد. أي لصلاح الانسان في دنياه وآخرته. ولا يصح بحال وضع هذه الحقيقة موضع المناقشة والجدال. وهذه الطائفة كانت تنظر إلى التجربة الاسلامية نفسها من خلال التاريخ الاسلامي نفسه لتجد فيها حل مشاكلها الحاضرة. وأزمتها الراهنة.

ــ وطائفة كانت متصلة بالثقافة الغربية وبتاريخ الغرب، ترى في تجارب أوربا خير مثال لمنهج التقدم والاصلاح، وهذا المنهج هو اكتشاف القوانين الطبيعية التي يتحرك بها التاريخ وتتم بها المدنية الانسانية.

وتحركت كل طائفة بوحي من ثقافتها تسعى نحو الاصلاح.

وواجه المفكرون الكبار أمثال محمد عبده هذا الانقسام في التوجيه بين المنهج الديني والمنهج المدني في الاصلاح. بل واجهوا هذه الحقيقة أو ما بدا لهم أنه حقيقة على الأقل : وهو أن العلم والنظام. والقوة والتقدم الماثلة كلها في الحضارة الغربية هي ما أراده الاسلام لمعتنقيه في دعوته إلى عمارة الأرض ونشر الحضارة على دعائم العدل والعلم والنظام. فكان شعورهم حينئذ يزداد يقينا بأن الدين لا يناقض المدنية، وأن تحقيق الاسلام وتحقيق الحضارة مطلبان متكاملان. ومنذئذ طفق أنصار هذا الاتجاه يكتبون عن الاسلام والمدنية وفي مقدمتهم محمد فريد وجدي في كتابه «المدنية والاسلام» وبدأ الرد على أقاويل ومطاعن الشرقيين ومن لف لَفَّهم في أن الاسلام متعارض في روحه مع المدنية كما هي دعوى

«رينان» و«هانوتو» و«فرح أنطون» كما بدأت محاولات التوفيق بين الطرفين كما فعل أنصار المدرسة التوفيقية[3].

هذا اللقاء بين الشرق والغرب في المجال الفكري فرض على المفكرين وهم يواجهون واقع المجتمعات الاسلامية أن يميزوا بين العقيدة أو الاسلام كنظرية أو كنظام وبين حركة التاريخ التي تخضع للقوانين التي تخضع لها الحضارات والمدنيات الانسانية كلها في ازدهارها وخمولها. نشأتها واضمحلالها. وبهذا التمييز كانوا يضعون الاسلام بعيدا عن عوامل الانحطاط نفسه. على أن هذا التمييز بين الدين والحضارة كان أمرا طبيعيا ومنطقيا. في مجال البحث والتحليل.

لابد اذن من أن نميز بين أمرين : الدين الاسلامي في صورته الكاملة، كما هي ناطقة عن نفسها في القرآن، وفي السنة أو السيرة النبوية محجة بيضاء ليلها كنهارها. وحركة التاريخ الاسلامي في صورتها المتغيرة عبر العصور والأحقاب. وهذا التمييز بين التاريخ الاسلامي وحضارته وبين الدين الاسلامي من حيث هو المثل الأعلى الذي تقترب منه حركة التاريخ وتبتعد، وتتوازى معه أو تتقاطع، تتكامل أو تنفصل هو أمر منطقي، وطبيعي — لأننا نقع من ذلك على حقيقة أساسية في تاريخ الانسانية كلها وهي نسبة الثبات والتطور، أو نسبة المتغيرات إلى الثوابت في الحركة الانسانية عامة. ومن من الناس يريد أن يثبت التاريخ البشري فضلا عن التاريخ الاسلامي على نسق واحد. فلا يعروه ما يعرو الأمم من تأثير السنن الكونية ؟

ان الفكر الاسلامي نفسه نظر إلى التاريخ نظرة موضوعية من خلال

(3) انظر كتابات محمد عبده. ولاسيما في رده على فرح أنطون وهانوتو. (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) المجلد الثالث ص 243/... تحقيق محمد عمارة. وانظر أيضاً كتاب الفكر العربي في عصر النهضة لألبرت حوراني ولاسيما فصل (الاسلام والمدنية الحديثة). ص 198/...

فكر ابن خلدون الذي فسر حركة التاريخ تفسيرا طبيعيا حيث لاحظ أن للدول أعمارا كأعمار الافراد وقوانين تحرك تاريخها إلى أمد معلوم(4). ومن هذه الزاوية نظر الامام محمد عبده عندما ميز بين الاسلام بحقائقه وشريعته الموحى بها من الله، وبين المدنية أو الحضارة التي تخضع لقوانين التاريخ والاجتماع. وكذلك صنع تلاميذه على اختلاف نزعاتهم. وقد قاد التمييز بين الحقيقتين هؤلاء وأولئك إلى القول بأن أوربا قد اكتشفت قوانين الحضارة الانسانية عن طريق العقل، فاما الشيخ فاعتبر أنه لا تناقض بين الاسلام من حيث الجوهر وبين المدنية الحديثة في لبابها، ومن ثم سار إلى أمد قريب أو بعيد في عقلنة المفاهيم الاسلامية من خلال فتاويه وتفسيره للقرآن. واما أشياعه فاختلفت طرائقهم في طريق هذه العقلنة بين معتدل ومتطرف(5).

* * *

هذه مقدمة وجيزة تضعنا في لا حب من الطريق تجاه الموضوع، فنحن نثير من جديد قضية الدين والحضارة من حيث ينظر إليهما أنهما ظاهرتان متميزتان، وعلى هذا الأساس ينظر في تكاملهما وتطابقهما أو ينظر في انفصالهما وانقطاع أسباب أحدهما من أسباب الآخر. وذلك على أساس تقويم الوضع الاسلامي الحديث في ضوء هذا التحليل. وأحب أن أسير في هذا الموضوع متخففا من كثير من المقدمات والدخول في مناقشات لا مجال لاثارتها في هذا الحديث القصير.

---

(4) انظر خاصة : العصبية والدولة للدكتور عابد الجابري. فصل الدولة وتطورها ص 320/... وابن خلدون لايف لاكوست. فصل (صيرورة الدولة) ص 116 من النص المترجم.

(5) اقرأ عن مدرسة المنار — وهي التي حملت مبادىء الإصلاح عن محمد عبده — وعن رجالها. كتاب (الإسلام والتجديد في مصر). تشارلز آدمس تعريب عباس محمود.

ما مفهوم الحضارة أو المدنية اذن ؟[6].

إذا رجعنا إلى المصادر الأوربية أو الأبحاث الأنثروبولوجية والاجتماعية التي قام بها المختصون الأوربيون وجدنا أنه يقررون بأن المدنية أو الحضارة الانسانية هي نتيجة عمل الانسان نفسه حين يعمل وينتج ويبدع وينظر ويبني ويشيد بالوسائل المادية وحدها، وبوحي العقل وحده. فالانسان يحول طاقته المادية والعقلية إلى مدينة. ونحن نعلم أن الحضارات الانسانية هي ثمرة عبقريات الشعوب والأمم والأفراد، نتيجة شروط موضوعية تتاح لهم في الطبيعة ومناخها وخصبها كما يقرر ذلك وليام ديورانت صاحب (قصة الحضارة)[7]. وقد يختلف معه من يختلف في تقدير البواعث والدوافع نحو إنشاء الحضارة فيقول بنظرية التحدي والاستجابة[8] أو يقول بسواها، ولكن النتيجة تبقى دائما هي هي، أن الحضارة عمل مادي بأسباب مادية. إلا أن الواقع يشهد بأن الحضارات الانسانية لا يمكن أن تخضع في تفسير بواعثها ودوافعها لنظرية مادية وحدها أو نظرية مثالية وحدها، بل هي ثمرة عناصر مشتركة متداخلة، متفاعلة تفاعلا جدليا لا يستأثر فيه العقل وحده أو الروح وحدها أو المادة وحدها بدور أساسي مطلق لا مجال معه لسواه.

نحن إذن أمام حضارات إنسانية متعددة بتعدد الثقافات التي تمخضت عنها أو نشأت فيها. لاختلاف الدوافع والنزوعات الروحية والعقلية وتفاعلها

---

(6) نأخذ هنا بمفهوم المدنية باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الحضارة المتفق عليه عند المختصين وهو أن المدنية فترة خصب عارضة للحضارة في أوج اكتمالها تتميز بالتزايد المكثف للمحتوى الفكري والمنجزات المادية. انظر خاصة كتاب الدكتور محمد رياض عن الإنسان دراسة في النوع والحضارة. ص 173/...

(7) انظر مقدمة الكتاب خاصة. (المجلد الأول) باب (عوامل الحضارة).

(8) نقصد نظرية العلامة أونولد توينبي. انظر كتابه : (مختصر التاريخ) الجزء الأول ص 99/1.

مع البيئة الطبيعية وشروطها المادية. ومن أجل هذا التمايز الثقافي الذي يعكس في واقع الأمر تصورات ومواقف فكرية ووجودية متباينة تسري في شرايين الحياة التي يحياها الناس فتنشأ حضارات مختلفة الطعوم والأذواق والنتاجات العقلية، تتجلى في الآداب والفنون والفلسفات التي تتمخض عنها كل حضارة. ولولا ذلك لكانت كل حضارة حركة مكررة أو حركة شبه بيولوجية يتماثل فيها كل قديم وجديد وغابر وحاضر على نسق معلوم، بل لكانت الحضارات حضارة واحدة لا يختلف فيها سابق عن لاحق. والغريب أننا نجد اليوم من يزعم بأن الحضارة الغربية المعاصرة ينبغي أن تهيمن على حياة الأمم كلها وتصبغهم بصبغتها بعد أن تخرجهم من كل صبغة أخرى فلا يكون هناك شرق ولا غرب، وإنما حضارة كونية شاملة تتخلى فيها كل أمة عريقة عن أصالتها وتراثها.

وأي بؤس أظلم من هذا البؤس حين تزول الخصائص والمميزات التي تميز فردا من فرد وأمة من أمة، أو حين يحمل الناس على التنازل عن خصوصياتهم وما يميز آحادهم، فضلا عن أن تُحمل الأمم والشعوب على ذلك. حينئذ يصبح الناس قطيعا واحدا من الأحياء يحسون إحساس الواحد وينفعلون على نحو واحد، ويستجيب كل منهم بنفس القوة والدرجة لكل مثيرات الغريزة ونوازع العقل وهواتف الوجدان، فأنت تنظر إلى الكل ولا تبصر إلا واحدا، ويغنيك الواحد عن كل أفراد نوعه وأمته. ونحن لا نتوهم أن يحصل ذلك فضلا عن أن نجادل في حصوله، وقد شعر الشاعر العربي القديم بتفاهة الجماعة التي يتشابه أفرادها فكأنه لمس بالالهام أن النوع الانساني عندما يصيبه ذلك يتدني إلى الحيوانية. فقد قال البحتري يهجو قوما :

وبنو الهجين قبيلة منحوسة حص اللحى متشابهو الأوزان
لو يسمعون بأكلة أو شربة بعمان أصبح جمعهم بعمان

اختلاف الحضارات كاختلاف الأمم حقيقة قائمة وضرورة لازمة. لكن

كيف ننفذ إلى جوهر الحضارة لنستشف روحها ولبابها وخصائصها المميزة ؟ هل ننفذ إلى ذلك من مظاهر الانتاج المادي ومظاهر التنظيم السياسي والاجتماعي، أم ننفذ إلى ذلك من مشاهد العمران وآيات العمارة والتشييد والبناء في الآثار والهياكل والمتاحف. أم ننفذ إلى ذلك من خلال ما ينتظم حياة الناس من شرائع وقوانين، أم كل ذلك قشور من ورائه لباب ومظهر ينطوي على مخبر، فننفذ إلى القيم والعقائد، وما ننطوي عليه منظور خاص إلى الكون والحياة ودور الانسان فيها. وحينئذ ينبغي ان نبحث في الآداب والفنون والقوانين والأعراف ذلك الخيط الرفيع الذي ينتظم كل شيء في حياة الأمة ويوجه اخلاقها ويوحي إليها بما ينبغي ان تناضل من أجله أو تُضحِّي في سبيله وتسترخص الغالي والنفيس في سبيل بقائه.

لا أريد أن أذهب مذهب التوغل في التحليل، وإنما أكتفي بأن أخلص إلى نتيجة تكون كالمقدمة لما نمضي إليه في هذا الحديث، فالحضارة نسق من الحياة متكامل يتزيى بعدة مظاهر مادية وأخلاقية، يظاهر بعضها بعضا، فتكون في مجموعها نسقا مطردا من سلوك الانسان تجاه نفسه وتجاه الطبيعة والكون، فيبدع وينتج ويتعاون ويحارب ويسالم من أجل هدف أعلى وقيمة قصوى، لا يضعها موضع المساومة، وعنها تنبثق كل القيم والمعايير في الفن والمنطق والأخلاق والسلوك.

فالمظاهر المادية والروحية لكل الحضارات تقع على هذا التقابل، وتنزل عند حكم الانتظام بهذا المنطق الصارم، علت أو دنت، ضاقت أو اتسعت اتصلت بغيرها من الحضارات أو انقطعت. لابد لكل حضارة إذن من نزوع نفسي معين أو نزعة روحية واضحة أو موقف ايديولوجي محدد سواء استمدت هذه المنازع من وحي الغريزة أو من وحي العقل أو من وحي الدين. وهنا تكمن عبقريتها وتتجلى خصوصيتها. أي حين تتمثل الحضارة بنياناً شامخاً أو متواضعاً، زاهياً بألوانه أو واضحاً ببساطته ولكنه بنيان متماسك على كل حال، أي خيط ناظم للمجتمع، ومجتمع منتظم

بتراثه وأخلاقه وقيمه. ومن خلال هذا النظام والانتظام نستطيع الحكم على أي حضارة من الحضارات وتقويم منزلتها من حيث الشرف والضعة والأصالة والتقليد. بل نستطيع الحكم أيضاً على كل مظاهرها المتعددة ومدى مظاهرة كل جانب من جوانب تاريخها الحضاري على إثبات أصالتها وإثبات نقيضها. خذ الحضارة العربية الإسلامية التي تقوم على أساس من النظام والانتظام اللذين يحكمهما حبل الدين الإسلامي تر هذه الحضارة بعد أن استكملت بنيانها واستوت على سوقها واستوسق لها الأمر في الشرق والغرب أخذت ما أخذت عن الأمم ونبذت ما نبذت على أساس واضح واختيار واع. بل ترى هذه الحضارة سواء في عمارتها أو أدبها أو تجارتها أو تخطيط مدنها أو نظام حربها أو سك نقودها وما تشاء من هذه الجزئيات تعكس مبدأ الوحدانية، ومبدأ التوازن بين المادي والروحي، ومبدأ الوسطية التي تحدد رسالتها بين الأمم، وترسم خطها الحضاري بين الحضارات[9]. «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس».

فكل تلك المظاهر ليست سوى رموز تنطوي على أسرار توحي إليك بكل معاني التوحيد. والفن نفسه يتصل بالوحدانية وبمظاهر العقيدة، فيتجنب التمثيل المفضي إلى الوثنية ومظاهر الشرك والانحراف الأخلاقي. ثم يتكامل مع الحياة الاجتماعية السليمة في صوره وأغراضه. وخذ اللغة العربية، وانظر كيف أمدها القرآن بقوة الثبات التي اكتسب بها الأدب العربي التميز بين الآداب، ثراء في اللفظ، وثراء في ضروب التعبير والمجاز، مع الانفتاح على منادح القول وضروب التعبير الفني، يكفي أن يصل البلاغيون في تعداد فنونه إلى أكثر من مائة نوع[10]. إن لغة القرآن تبدو

---

(9) للمستشرق فون غروبناوم نظرية بخصوص تكامل الحضارة الإسلامية باعتبارها دائرة مغلقة تأخذ كل فاعليتها ومنجزاتها الابداعية والثقافية والمادية معاً طابع التناسق والتكامل. وانظر عن وسطية الاسلام البحث الخاص عنها بالكتاب.

(10) تنظر إلى كتاب (البديع في صناعة الشعر) لابن أبي الاصبع الشاعر المصري = = المتوفى سنة 654هـ والذي عرف باسم (تحرير التحبير) والذي بلغ فيه المؤلف إلى استخراج زهاء مائة وعشرين لوناً من ألوان البديع.

لشدة أسرها مذهلة للعلماء، فيعتبرها البعض توقيفاً من الله أي وحياً من ضروب الوحي، ويعتبرها البعض اصطلاحاً، ويضطرب البعض الآخر حين تتقاذفه الحجج من هنا وهنا فيقر بتردده. ولا يقضي منها العجب كما فعل ابن جني[11].

والخلاصة أن الحضارة كيان متطابق مع ذاته بأجزائه، ناظم لحياة الناس، يصوغ أعمالهم وسلوكهم وتطلعاتهم في قوالب متجانسة. وقد استبان أن الحضارة لابد لكي تبلغ هذه الغاية من أن تنطوي على دين أو ما يشبه الدين الذي يحدد قيمها ونظرتها الشاملة. وقد اختلف فلاسفة الحضارة وعلماؤها في الغرب حول تحديد هذه النزعة الشاملة من حيث الاصطلاح، فمنهم من سماها (النظرة إلى العالم)، ومنهم من سماها (الفكرة الدافعة)، ومنهم من سماها (القيمة القصوى) ومنهم من سماها (المبدأ الناظم)[12]، فكأنهم بهذه الإصطلاحات يحومون حول الدين بالمفهوم الذي نعطيه للدين. فالدين الحق نظرة إلى العالم وفكرة دافعة وعقيدة بناءة. وينطوي في كل جزئية من جزئياته على القيمة القصوى المنشودة بين كل القيم، وعلى المبدإ الناظم الذي يحيل الشتات إلى نظام والركام إلى بناء.

* * *

ذلك شأن الحضارة. في مفهومها وطبيعتها ومقوماتها. أما مفهوم الدين

= سنة 654هـ والذي عرف باسم (تحرير التحبير) والذي بلغ فيه المؤلف إلى استخراج زهاء مائة وعشرين لوناً من ألوان البديع.

(11) انظر كتابه الخصائص. الجزء الأول ص 40/...

(12) انظر فصل (قوام الحضارات) من كتاب في معركة الحضارة للدكتور قسنطين زريق. ص 111/... ولاسيما صفحات 131 و132 حيث يورد مصطلحات مختلفة لفلاسفة الغرب تحوم كلها حول هذا الغرض. أمثال شبنجلر. ونور ثروب وسوروكين. وهو يحيل على كتاب يلخص هذه المواقف بالإنجليزية للعلامة سوركين.

وتحديد مقوماته وطبيعته فأمر آخر قد لا يختلف في واقعه عما قررناه أو ما لاحظناه في معنى الحضارة. ولكن شاءت عقليات الناس وطريقتهم في التفكير أن تجعل من الدين أو تنظر إلى الدين على أنه شيء آخر غير الحضارة. ومن هنا وقر في نفوسهم أن الحضارة شيء والدين شيء آخر. وأحب أن أبادر إلى القول بأن من الضروري توضيح مقصدي من الدين عند إطلاقه، فالدين بمعناه الشامل العام لا يتمثل إلا في الإسلام. وتفصيل ذلك باب آخر من أبواب النظر والتحليل. وحسبي أن أشير إلى ما قرره جيسوب[13] أحد أساتذة الفلسفة وعلم النفس المعنيين بالظاهرة الدينية والذي كتب رسالة عن الدين انتهى فيه إلى تقرير الخصائص الأساسية للدين الصحيح، فحصرها في الايمان بوجود قوة عليا هي مصدر الكون، وفي اتصاف هذه القوة بالكمال المطلق والعلم المطلق والاستجابة للكائن الإنساني، وهذه الخصائص على بساطتها لا تتمثل إلا في الإسلام. وصدق قول الله تعالى : «إن الدين عند الله الإسلام». فكل عقيدة سماوية مشمولة بالإسلام بغير احتياج إلى استدلال : «ما يقال لك إلا ما قيل للرسل من قبلك»[14].

فالدين إطلاقاً لا يتمثل إلا في الإسلام، الذي نسخ بأحكامه ما نسخ من الشرائع السابقة، وأبقى ما أبقى، وطهر عقيدة التوحيد مما أصابها من التشويه والوثنية. وجاء ليكمل أخلاق الإنسان. لكن هل يفهم الناس الدين على هذا النحو ؟ سننظر في هذا الأمر حسب ما يتسع له المقام.

لقد ظفر الدين كظاهرة إنسانية ببحوث العلماء والفلاسفة، على الرغم من أن نظريات العلماء والفلاسفة تبقى مجرد افتراضات وتفسير احتمالي في جلها، لأنها لا تنفذ إلى الحقيقة، فالحقيقة في الدين هي ما يعاش ويمارس لا ما يقال على سبيل الظن والتأويل. ومع ذلك، أليس للعلم

---

(13) انظر كتاب العقاد. عقائد المفكرين في القرن العشرين. فصل (ماهي العقيدة الدينية ؟) ص 17/...

(14) فصلت : 43.

تجربته، التي هي مقياس التصديق والتكذيب، فلم لا يلجأ الإنسان في بحثه عن الدين إلى التجربة نفسها ؟ لا نحب أن نثير هذا الموضوع أيضاً فقد أثاره الفيلسوف المسلم الكبير محمد إقبال، وإنما نودُّ أن نعترض على المنهج العلمي في بحث الدين ببعض قواعده نفسها[15].

جوهر الدين في رأي الباحثين من رجال الغرب أنه عقيدة تنتهي إليها أسباب وجود كل شيء، ويبرر بها وجود كل شيء، وتستدعي عبادة الإنسان على أساس ما تتصف به القوة الكونية التي ترتكز عليها تلك العقيدة من إمداد للكون بالبقاء والاستمرار، وما تتصف به أيضاً من كمال مطلق بالقياس إلى الكون. ذلك رأي الإستقرار والتتبع لظواهر العقيدة الدينية في كل بيئة عرفت تلك العقيدة.

وجوهر الدين عندنا نحن المسلمين أنه التصور الوحيد الذي يعبر عن حقيقة الكون والحياة في علاقتها بالإنسان، وفي خضوع هذا الكون بكل ما فيه إلى حقيقته الأولى التي صدر منها. وهو أيضاً تحديد للتبعات التي يتحملها الإنسان من حيث علاقته بالله باريء الكون نفسه من ناحية أخرى.

لِمَ نعتبر هذا التصور هو وحده التصور الحقيقي ؟ لأنه التصور الذي يقدمه لنا من يملك القدرة على تصور الحقيقة في كليتها وشموليتها. فإذا كان العقل يدرك أموراً ويعجز أمام أخرى، فما أجدره بأن يكف عن الإدعاء بأنه مصدر المعرفة وحده. أما الحدس واللقانة والإلهام فإدراكات نسبية أيضاً يطلع الإنسان من خلالها على ما يقدر له من الغيب. وهي ليست بالقوى العقلية الخاضعة للإنسان يتصرف فيها كما يشاء، بل تتاح له كالإشراقات التي تومض حيناً وتنقطع أحياناً أخرى، فالإنسان بحكم ما زود به من قوى عقلية ووجدانية ليس مصدراً للمعرفة الكاملة بمفرده، ولكن

(15) انظر كتاب تجديد الفكر الديني في الاسلام وانظر خاصة رأيه بصدد الصراع بين الدين والحضارة كما واجهه المسلمون والنصارى. ص /16...

بما يتاح له من وسائل أخرى. فلم يبق إذن من مصدر للحقيقة الشاملة إلا من صدرت عنه تلك الحقيقة. والدين هو تبليغ تلك الحقيقة عن طريق الوحي. فإذا كان الأمر كذلك فما أجدر المؤمن بأن يسلم نفسه لتلك الحقيقة كاملة ويتلقى فيض إشراقها على نفسه، ويحتكم إلى أحكامها راضياً مختاراً. ولهذا يخاطب المسلم في القرآن عند كل حكم من الأحكام بقوله تعالى : «ياأيها الذين آمنوا...» فالقرآن يذكر المخاطب في كل لحظة بأنه مؤمن سلفاً بالحقيقة الشاملة التي يترتب عليها كل حكم، وإلا لما كان هناك معنى لخطابه بالأمر والنهي والحلال والحرام وما بين ذلك من مراتب الندب والاباحة. ومن ثم أعلن القرآن على وجه الإستغراق بأنه وحده يهدي إلى الحقيقة. «إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم، ويبشر المؤمنين»[16].

ثم تأتي أحكام العبادات والمعاملات متكاملة كلها مع عقيدة التوحيد ومتجهة بالإنسان لتحقيق المثل الأعلى من وجوده، وهو تكامله مع قوانين الكون وطبيعة الحياة التي هي المراد من العبادة في قوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)[*].

أما القصد من الدين إن جاز أن يطلب قصد آخر أكثر مما أسلفنا فهو تنظيم حياة الإنسان بما تقتضيه مصلحته، وذلك عن طريقين :

1) مخاطبة الإنسان بأمور لها تأثيرها على مصيره وسعادته، وهو يعجز عن الوصول إليها بعقله لأنها تتجاوز حدود العقل، فهو يخبر بها ويطالب بالاعتقاد بها. وذلك كحقيقة البعث التي لا يمكن للعقل أن يدركها بمنطقه الخاص. ولهذا ألح القرآن على هذه العقيدة وهو يعلم أن الناس يمارون في شأنها إلى أبعد حدود المماراة، لأنهم يحتكمون إلى عقولهم

(16) الاسراء : 9.

(*) الذاريات : 56.

في شأنها. وكحقيقة الوحي والنبوءة، التي ألح القرآن عليها أيضاً، لأنها مصدر الاستدلال على كل شيء من أمر الأحكام الشرعية.

2) والطريق الثاني مطالبة الانسان بإعمال عقله وقواه الإدراكية في المجالات التي يستطيع أن ينتهي فيها العقل إلى حقيقة من الحقائق أو منفعة من المنافع. وعلى هذا الأساس خوطب الإنسان في القرآن بأن ينظر في ملكوت الله أي عالم الطبيعة. وأن ينظر في القوانين الطبيعية وظواهرها، وأن ينظر في حركة التاريخ البشري وما يشتمل عليه مجال الطبيعة ومجال التاريخ من حقائق للإنسان أن يقول فيها كلمته لو استعمل المنهج الصحيح.

إن القصد من الدين إذن تنظيم للحياة عن طريق الوحي والعقل، على أن يتكامل العنصران. وإذا جاز القول، بأن العقل يصنع المدنية، وينشىء الحضارة فإنه يجب القول بأن كل حضارة يصنعها العقل ويوجهها تبقى ناقصة إذا لم تكتمل بنور الوحي. وهذا هو موقف الإسلام من كل حضارة غابرة أو حاضرة. وبهذا المعنى جاز لنا أن نقول إن الدين الصحيح هو نواة الحضارة الحقيقية، ثم يأتي العقل فيخطط ويبدع ويملأ الإطار الحضاري بنتاج القوى العقلية والوجدانية والمادية. ويتقرر بذلك النظام في إطار الحضارة والإنتظام معاً، ويتكامل ما يصدر عن العقل وما يصدر عن الحدس وما يصدر عن البصيرة وما يصدر عن الوحي في مجال واحد هو المدنية التي تعمر الأرض وتحقق التوازن بين مطالب الجسد والروح. وبهذا ندرك كيف يتكامل الدين والحضارة تكامل اتساق وانسجام وتجاوب.

إذا عرفنا طبيعة الحضارة على نحو ما تقدم، وعرفنا طبيعة الدين أيضاً ونحن نعني الدين الإسلامي وحده، لأنه الموصوف بالشمولية والتكامل كما نعلم جميعاً، وربطنا بين الدين والحضارة على أساس التكامل بينهما أمكنا أن نستنتج أن هذا التكامل هو صورة التوازن الذي ينبغي أن تنهض عليه حياة الفرد والجماعة. وأن كل حياة إنسانية تخلو من أحدهما هي

أشبه بالعدم أو الفوضى، فحياة مادية صرف بدون نظام يوجه سلوكها نحو غاية عليا أو قيمة قصوى، أو انتظام لقواها المتعددة ونزعاتها المختلفة وغرائزها المتصارعة هي حياة آيلة إلى الفوضى والصراع والخوف على النفس. وحياة روحية مجردة فاقدة للتوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح هي حياة خواء.

ولسنا نتصور أن يكون التكامل بين الدين والحضارة، خلوا بالمرة من كل صراع بينهما، إذ لابد في كل حياة حضارية رفيعة أو كل حياة دينية عالية من معاناة للصراع بين المادة والروح، يتجاذبان سلوك الإنسان. ولابد لأحدهما أن يسلم نفسه للآخر في مجال، وأن يتحكم في مجال آخر، وهذه طبيعة الحياة، ولكن العبرة أن يسود هذا الاعتدال بين الدوافع والرغبات، وأن تتحقق إنسانية الإنسان في استمرار نوعه وإثراء حياته وتذليل سبل عيشه وإبعاد كل عوائق تقدمه وتطوره، وفي عبادة ربه وتحقيق رسالته على أرفع وجه ممكن.

وفي الحضارة الإسلامية في بعض مراحل تاريخها نموذج لهذا التوازن أو التكامل بين الحضارة والدين، وبفضل هذا التوازن والتكامل استطاعت هذه الحضارة أن تكون حضارة عالمية ورائدة للحضارات في حقبة من تاريخ الإسلام، ازدهرت في ظلها الحياة الإقتصادية، وعم السلم والرخاء، وازدهرت الحياة العلمية كما ازدهر العلم التطبيقي في مجال الطب والصناعة والفنون والملاحة إلى جانب ما حققت من أخلاق رفيعة ومنجزات خالدة.

* * *

لِمَ توقفت إذن مسير التوازن أو التكامل بين الحضارة والدين في التاريخ الإسلامي إلى أن وقع العالم الإسلامي حديثاً في هذا الصراع الدائر بين دينه الذي كان نواة لنشأة حضارية عظيمة، وبين حضارة الإنسان المعاصرة ؟ لم وقع الصراع بين الثبات والتطور ؟ هل خان التاريخ عهده

ونقض وعده أم خان المسلمون عهودهم ونقضوا ما أبرموا من أمور دينهم ؟

ليس لي في هذه المحاضرة أن أحلل هذه الأسباب، ولكن أحب أن أقتصر على التأكيد بأن أزمة الصراع في العالم الإسلامي الحديث أزمة مازال الباحثون يكتبون عنها ويحللونها في ضوء ما يتبنونه من مناهج وايديولوجيات. ومما لاشك فيه أن هذه الأزمة ناشئة عن صراع تاريخي بين الشرق والغرب كانت الحروب الصليبية من بعض حلقاته، ثم جاءت حركة الإستعمار الأوروبي لأقطار الإسلام لتضاعف تلك الأدواء والأزمات وتشكل ما سماه البعض قابلية العالم الإسلامي للاستعمار.

ويكفي القول بأن هذه الأزمة إنما تمثل توقفاً حضارياً من ناحية واكبه غزو حضاري جديد من ناحية أخرى. هذا الغزو نقل الناس من مدار إلى مدار، مع حفاظهم على الارتباط بالمدار الأصلي لحضارتهم، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر أخذ العالم الإسلامي يتصل بالحضارة الغربية، وبدول الغرب القوية الغازية. فكان يقع تحت تأثير سلطانها السياسي ونفوذها العسكري وغزوها الفكري والحضاري. وأخذ المسلمون يتحركون مع حضارة جديدة تنطلق باسم العقل التقدم والتطور، وهم الذين كانوا يتحركون مع حضارة تنطلق باسم الوحي أو باسم الدين. فكان التحدي الأول والأكبر بين حضارتين يعني الصدام بين روحين وطابعين، روح الإسلام وطابعه الإلهي وروح الحضارة الغربية وطابعها المادي[17]. وقد نشأ عن هذا الصدام ازدواجية يطبعها التوتر في الشخصية الإسلامية المفكرة، ويطبعها التلفيق والتردد والتجاذب بين القطبين الحضاريين في كثير من الأحيان. وإذا كانت عامة الجماهير الإسلامية مازالت ألصق بحياتها التقليدية، مستجيبة لتقاليدها الدينية متشبثة بعقيدتها، فإن هذه العقيدة قد فقدت فعاليتها الدافعة وقوتها الخلاقة. فقبعت من وراء التخلف تبرره في

(17) انظر كتاب الدكتور حسن صعب (الاسلام تجاه تحريات الحياة العصرية) ص 9/وما بعدها.

تواكلية وجبرية قاهرتين. أما الخاصة من المسلمين فإنها تعاني من هذا الصدام والتحدي الحضاري ازدواجية من نوع آخر، هي ازدواجية الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. فتجد المسلم المثقف في أحسن الأحوال يعتنق العقيدة الدينية ويعطلها في سلوكه اليومي. يعجب بتراثه الإسلامي وينقاد للغرب، ويتيه في ركام من التحليل لأوضاعه لا ينتهي منه إلى نتيجة. وقد تعثر على طائفة أخرى تدعو إلى نقيض ذلك، وتؤمن بالغرب إيماناً مطلقاً، وبضرورة الاندماج في حضارته الشاملة.

ويوازي هذه الأزمة النفسية والفكرية انهيار في المؤسسات الحضارية الإسلامية ونظمها، إلى حد أن الفقه الإسلامي توارى إلا من مجال الأحوال الشخصية. فالبنية السياسية لكل المجتمعات الإسلامية الحديثة تقاس قيمتها بمقدار اقترابها أو تمثيلها للنظم السياسية الأوروبية، والبنية الاقتصادية تقوم على التسليف والتأمين بالفائدة والنظام الربوي، فإذا انتقلت إلى العادات والتقاليد راعك هذا التطور بين جيل وجيل، بحيث تحطمت كل الجسور لالتقاء الأجيال في المجتمع الإسلامي المعاصر. وإذا نظرت إلى الفنون والآداب وجدت كل شيء فيها تنسخه مظاهر التأثر بالغرب في فنونه وآدابه من فن العمارة الحديثة إلى فن الشعر. والنتيجة أن البنية الحضارية والبنية الثقافية توقفتا عن النمو وجمدتا، ثم تجاوزتهما الحياة الحديثة وفككت أوصالهما.

الأزمة التي يعانيها المسلمون حالياً في صميمها ناتجة عن اختلال التوازن بين حاجاتهم ووسائلهم، بين عقيدتهم وقانون التطور، بين واقعهم وبين ما يطمحون إليه. ولو أنه تقاربت هذه الأطراف في معادلة جديدة لاكتشفوا من جديد طريقهم نحو القوة والإزدهار، وهكذا نلاحظ أن التناقض بين العقيدة والتطور، أي بين دينهم وطبيعة الحركة التاريخية هو وجه بارز من وجوه تلك الأزمة. وهذا الوجه هو الذي حاولنا أن نحدد بعض المفاهيم الأساسية المتصلة به. وبقي أن نتحدث عن سر هذا

التناقض الذي وقع بين الدين وطبيعة الحضارة في الحياة الإنسانية المعاصرة.

الواقع أن هذا التناقض ناشيء من أمرين. **الأمر الأول** هو التباين بين طبيعة الإسلام وبين طبيعة الحضارة الغربية. وهو أمر لا يحتاج إلى بيان أو شرح. فهذه الحضارة ترتكز على أسس مناقضة في كثير من المواطن للأسس التي يرتكز عليها الكيان الحضاري في تصور الإسلام، فلا عجب أن يظهر هذا التناقض. ويهز الحياة الإجتماعية للمجتمع الإسلامي غداة اتصالنا بالغرب واقتباسنا منه، وانفعالنا بتياراته، ووقوعنا تحت طائلة غزوه الفكري. فالحضارة الغربية اليوم حضارة مادية، لا اعتداد لها بالقيم الروحية ولا نظرة لها للانسان من حيث هو كائن مستمر بعد الموت. وأنه محاسب على أعماله ملاق ربه. وهي حضارة يطبعها التطور الذي لايعرف المحافظة على شيء، ولا يعتد بغير الاستهلاك المادي والتقدم الآلي، فهي تفتقر إلى هذه القيم الروحية، والمبادئ الثابتة التي تكيف الحياة الإنسانية لمتطلبات حقيقة أعلى من الحياة الدنيا. وأبقى وأدعم إلى الإطمئنان. ومن ثم أصيبت هذه الحضارة بالتورم المادي فهي لاينقصها العلم ولا ينقصها المال ولاينقصها الإنتاج وإنما ينقصها الأمن على النفس وينقصها السلم بين الأفراد والجماعات وينقصها الايمان بالمطلق، أي الايمان بالله وما يتفرع عن هذا الايمان من حقائق وأحكام. فإذا أقبل المسلمون على هذه الحضارة وأرادوا الإندماج فيها، ومظاهرتها على التقدم، ومشاركة أهلها في عقائدهم ونوازع حياتهم اضطروا إلى التخلي عن كل القيم التي يفرضها دينهم في سبيل التكيف معها. بل اضطروا إلى التضحية في سبيل ذلك بأعز مايملكون وهو عقيدتهم ومقومات كيانهم الحضاري وشخصيتهم الوطنية والتاريخية.

أما **الأمر الثاني** فهو سوء فهمنا للدين وللحضارة أو ضيق هذا المفهوم بحيث يوقعنا في تصورات خاطئة وعجز مزمن عن الملاءمة بين عقيدتنا

وواقعنا. وذلك أننا نقع في كثير من الآفات التي توقعنا في الخطإ والانحراف. فنحن ــ مثلاً ــ نخضع في جل مدركاتنا لطبيعة الحس الذي هو صلة الوصل بيننا وبين العالم الخارجي، فعن طريق الحس نعي وندرك ونؤول ما نعي وما ندرك إلى أفكار ومفاهيم. وما من فكرة أو تصور إلا وتجد فيه شيئاً كثيراً من كثافة الحس والمحسوسات قبل أن تجد فيها المعنى المجرد المقصود، وهذه آفة. وآفة أخرى تعرو أو تصيب إدراكنا، وهي أننا لا ندرك من الأشياء المعروضة للعقل أو للوعي إلا ما نريد أن ندرك، فنحن نواجه الظواهر المادية نفسها بهذا الأسلوب، فنبصر منها جوانب ونعمى عن جوانب، نستبقي أموراً وننبذ أموراً أخرى. هذا النبذ لطائفة من المدركات والحقائق والإبقاء على أخرى يحددهما وعي موجه بإرادة سابقة للوعي نفسه. ولذلك ننتهي في إدراكنا إلى علم ناقص، ومعرفة يشوبها الجهل، وخير مثال على ذلك إدراكنا لطبيعة الدين وطبيعة الحضارة. فنحن ندرك من الدين مثلاً ما يخص المحسوسات، من الأحكام المتصلة بالأمر والنهي، والعبادات المشخصة بالحركة والعمل الحركي. ونحن ندرك من الدين أولا ما يحرمه ويمنعه ويحول بين غرائزنا وحاجاتها، وعلى هذا النحو نتصور الدين قيوداً وحدوداً وحرماناً في كثير من الأحيان، ولاندرك فيه المعاني الروحية والقيم المجردة، والانضباط الإرادي، والاتزان بين نوازع الغريزة وحدود الفضيلة. ونحن أكثر من ذلك لا ندرك الدين في شموليته وتكامله، بل ندركه بصورة مجزأة، أو على هيأة مفككة الأوصال. وهذه النظرة التجزيئية هي التي تجعلنا لا نربط بين المقاصد والغايات وبين الأحكام الشرعية وحدودها. وعندما يختل فهمنا وإدراكنا إلى هذا الحد يفقد الدين أو الشعور الديني فعاليته ويتحول إلى طقوس وقشور، وتتسرب إليه الأوهام والطفيليات، فيباعد بيننا وبين حقائق الحياة التي نحياها.

ومثل ذلك يقال عن فهمنا وإدراكنا لطبيعة الحضارة. فنحن نلمس الحضارة أكثر مما نعقلها. ونستمتع بها أكثر مما نفكر فيها، لهذا تتمثل

لنا الحضارة الغربية تأثيثاً وعمراناً وآلات ومخترعات وإقبالًا على الرفاهية أكثر بكثير مما تمثل لنا إبداعاً وفنوناً وفلسفات ونظماً للتفكير ومناهج للعمل.

من خلال هذا التصور المادي والجزئي لمعنى الحضارة أو لمعنى الدين ماذا يبقى من حقيقة للدين أو للحضارة في نظر معظم الناس، ولا أتحدث هنا عن الخاصة التي تحسن الفهم وتحسن الإدراك ؟

يبقى من ذلك هذا التصور الغوغائي، الذي يعتبر الدين زهداً في الحياة وفراراً منها وإغراقاً في النسك والعبادة وحرماناً من أطاييب العيش ومباهجه. وتبقى الحضارة إقبالًا على الدنيا وإغراقاً في متعها وجرياً مع التطور أنى حطت ركابه. ومن هذا التصور يصبح الدين نقيضاً للحضارة، وتصبح الحضارة نقيضاً للدين.

* * *

وننتهي من ذلك إلى تشخيص أزمة الشعور عند المسلم المعاصر الناتجة عن الشعور بأن الدين والحضارة معنيان منفصلان وظاهرتان متمايزتان. فهو يجهل شمولية الإسلام وتكامله اللذين يصبح الإسلام معهما قوة محركة وأساساً جوهريا لقيام أي حضارة إنسانية متوازية، وهو يجهل الحضارة التي يعيشها، ولا يدرك منها إلا القشور، والأشياء المثيرة للخيال أو المثيرة للغريزة، وينتهي إلى تضييق نطاق الحضارة، وإلى جعلها مناقضة لكل اتجاه روحي، ثم يتأرجح بين القطبين : قطب الدين كما يتصوره. والحضارة كما يتصورها.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الحضارة الحديثة في قيامها على العلم وسيادة القانون الوضعي، والأخذ بالعلمانية مناقضة بطبيعتها للإسلام في مواطن متعددة. ولكن المسلم المعاصر يتحرك مع هذه القيم، ويخضع لمنطقها في حياته اليومية راضياً أو ساخطاً، مع شعوره العميق بأنه يعطل

في السلوك اليومي وفي التكيف مع الحضارة القائمة كثيراً من القيم التي تفرضها عقيدته ويفرضها دينه. وهكذا تتلخص الأزمة النفسية في معادلة واضحة تهيمن على حياتنا (دين بلا امتداد حضاري + حضارة بلا امتداد روحي). أي أن المسلم يؤمن بدين لايجد من مؤسساته الحضارية حوله شيئاً ذا فعالية. اللهم، إلا الطقوس والتقاليد ومؤسساتها، فهو يخضع اقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً لقيم العصر وتقاليد الحضارة الأوروبية. ولاسيما فيما يتصل بسلوك المرأة واختلاطها وعريها وأنماط التعليم التي يتلقاها أبناؤه، وضرورات التعامل مع الحياة الاقتصادية ومؤسساتها ونظمها. ما وافق منها تعاليم دينه وما خالف منها تلك التعاليم والأحكام، كإنتاج المحرمات والمتاجرة بها. والتعامل بالنظام الربوي وما إلى ذلك، فهو يخضع لحضارة لا مكان فيها للقيم التي استقرت في وجدانه الديني، لأنها حضارة يقاس فيها الإنسان بمعدل دخله السنوي، واستهلاكه للإنتاج الترفيهي. ولا مكان فيها للأفضلية بالتقوى والأمانة وشرف النفس. وتلك غاية الانفصام الذي يمكن أن يقوم بين حضارة مادية متحركة، حركة عشوائية غرائزية، وبين عقيدة روحية تعمق الإحساس بإنسانية الإنسان وكرامته. والنتيجة التي تنعكس على مجتمعنا الإسلامي من هذا التجاذب بين قطبين هو التمزق في شخصية المسلم وعقم ملكاته واستلاب عقله وشلل إرادته.

قد يعترض معترض بأن هذا الانفصام بين الحضارة والعقيدة متحقق بنفس القوة ونفس الحدة عند الغربين أنفسهم بناة هذه الحضارة وأربابها. فلم لم يصابوا بالتمزق والعقم والاستلاب ؟ بل نرى حضارتهم ماضية في طريق التقدم موفورة القوة موصولة الأسباب بالنماء والتطور. ولست في حاجة إلى أن أبين المغالطة القائمة في هذا الإعتراض. فالمجتمع الأوروبي مجتمع مسيحي رغم فصل الدين عن الدولة، فهذه الدول أو الحكومات اللادينية في أوروبا تبذل كل جهد في احترام المسيحية وحماية مذاهبها في الخارج. فإنجلترا حامية للبروتستانتية. وفرنسا حامية للكاثوليكية بل

راعية التبشير بها خارج أوروبا كلها في آسيا وإفريقيا. وليست حماية هاتين الدولتين للمسيحية على هذا النحو فحسب وإنما حمايتهما للمسيحية يتمثل في صون العقيدة وفي التبشير بها في آسيا وإفريقيا كما يتمثل في مقاومة القوى الروحية التي تقف في طريق التبشير بها في آسيا وإفريقيا. ويتمثل على وجه أخص في مقاومة الإسلام في هاتين القارتين[18]. وهذا يعني أن العلمانية في أوروبا أسلوب للعمل تتيحه طبيعة المسيحية نفسها لقيامها على الجانب الروحي وحده. أما الذين كفروا بالمسيحية وبكل عقيدة دينية فقد استبدلوا منها ايديولوجيات تقوم لديهم مقام العقائد.

والثانية أن هذه الحضارة ليست خالية من الخلل والتورم والتناقض والقلق. قلق الإنسان على مصيره، وقلق الدول على مصيرها بين القوى الكبرى في العالم، بعد أن تحول العلم إلى سلاح يصدر لإرهاب الشعوب والأفراد. وبعد أن تحول التفوق الصناعي إلى صراع بين الدول النامية والدول المنتجة، بل تحول إلى صراع طبقي داخل الدول المنتجة نفسها. ومع ذلك فالانفصام الذي يعانيه الاوروبي هو أقل حدة بكثير مما يعانيه المسلم، لأن الأوروبي لا يتردد بين قطبين للحياة : المادة والروح، ولا بين قطبين في التشريع : أحكام الوحي وأحكام العقل، ولا يتردد بين أخلاقين تبعاً لذلك.

وبعد، فما علاج أزمة العالم الإسلامي الحضارية ؟ إن علاج هذه الأزمة كامن في حقيقة بسيطة وهي تكامل الإسلام مع حضارته. وذلك بأن يستعيد المسلمون قدراتهم على الإبداع ويفتحوا أمام أنفسهم أبواب الإجتهاد ويعيدوا للمؤسسات الحضارية روحها وحيويتها، وإذا اقتبسوا من الحضارة الحديثة بعض أشكالها ومنجزاتها ومؤسساتها جوهروه بجوهر

(18) انظر في تحليل ذلك كتاب الدكتور محمد البهي (الدين والحضارة الانسانية) ص 16 (كتب الهلال).

الإسلام، وطبعوه بطابعه. ونبذوا منه مانبذوا وأبقوا منه ما أبقوا على هذا الاساس وحده. وهو أن الاسلام يجب أن يبقى المبدإ الناظم لكل بناء، والمحور الذي ينتظم كل فعل وسلوك وإبداع. وبذلك يستعيد الإسلام فعاليته ومؤسساته الحضارية، فيستقطب حياة الناس وسلوكهم حول قطب واحد هو عقيدتهم. وحينئذ يدور كل شيء في حياة المسلمين حول قطب واحد فيبرؤون من التمزق، ويتحررون من الاستلاب وينتجون بعد عقم. بل يخرجون بذلك من هذا المدار الحضاري الذي يمزقهم أو يذهب بأصالتهم. لأنهم لا يتحركون حوله إلا حركة عشوائية لن تنتج مهما طال أمدها، ويعودون إلى مدارهم الحقيقي حول مبدأ يتجاوبون معه. لأنه صادر من ذاتيتهم، ومعبر عن خصوصيتهم بين الأمم والشعوب، وحينئذ يتصورون الدين والحضارة هذا التصور السليم وهو أن الدين روح دافعة ونظام ضابط، وأن الحضارة تشخيص لتلك الروح وانضباط مع ذلك النظام، فلا دين بلا حضارة ولا حضارة بلا عقيدة تمثل النواة التي تنتهي إليها كل شرايين الكيان الحضاري كما تجتمع في القلب كل شرايين الجسم، ولعله في علاج الأزمة على هذا النحو اقتراح ضمني لعلاج أزمة العالم كله، لو صدق المسلمون في إظهار دينهم على حقيقته.

الإسلام والتطور

هناك عدة معطيات في تاريخ المجتمعات الاسلامية الحديثة تسمح بتناول موضوع كهذا يتعلق على وجه التحديد بموقف الاسلام من حركة التطور التي يعرفها عالمنا المعاصر.

ذلك أن المجتمعات الاسلامية الحديثة قد عرفت ألوانا من التطور الحثيث، الذي غير وجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيش تلك المجتمعات الاسلامية على نسقها من قبل، فاصبحت حياتها الجديدة بعد احتكاكها بالحضارة الغربية تختلف في نظمها وأخلاقها وأسسها التشريعية والقيم التي تنطوي عليها تلك النظم عن الحياة التي عاشتها كامتداد للحضارة الاسلامية الوسيطة.

وهناك عدة عوامل قضت بهذا التغيير، أو قضت بهذا الانقلاب الجذري في حياة المجتمعات الاسلامية. منها أن القرن العشرين الذي نعيش فيه يوصف بأنه قرن التطور الحاسم في تاريخ البشرية، ويكفي أن نشير إلى أنه القرن الذي انتقل فيه التاريخ البشري إلى عصر الذرة، أو غزو الفضاء، أو غزو الأفلاك والكواكب. وأنه القرن الذي خاض الانسان فيه غمار حربين عالميتن غيرتا الكثير من القيم والتقاليد والعلاقات الدولية، واستعادت فيه الشعوب المستعمرة استقلالها وسيادتها، ومن جملتها

الشعوب الاسلامية، فواجهت هذه الشعوب مشاكل الحكم الذاتي، ومشاكل التخلف، ومشاكل التنمية، وبحسبك أنك لا ترى في كل مجال ولا تسمع على كل لسان الا رغبات تتوق إلى الحياة الجديدة والا عقولا تؤمن بالتطور وتنشد التقدم. وهذه الحركة لها تاريخ ممتد وطويل، فمنذ الثورة الصناعية في أوروبا أصبح الانسان لا يتقدم فقط، ولا يتطور فقط، وكأن الأمر خارج عن طبيعته وإرادته، وإنما يحدد الانسان نفسه مراحل هذا التطور، ويخطط لهذا التقدم، فيختصر المسافات ويطوي المراحل طيا. ومن ثم نرى انسان القرن العشرين سواء كان ينتمي إلى العالم (الأول) أو العالم (الثاني) أو (الثالث)يعلم أنه لابد من أن يتخذ من التطور حليفا بالرغم منه، وان يسعى دائما لتغيير أوضاعه وتجاوز ما قَدُم منها واستنفد امكاناته. والا كان عليه أن يواجه الانحلال أو الموت، وكانت النتيجة أن كل مجتمع ذي حضارة عريقة كالمجتمعات الاسلامية أصبح يعاني توترا بين ماضيه وحاضره.

وتطرح مشكلة التوتر نفسها على هذا النحو : كيف يوفق المجتمع بين معطيات تراثه وتقاليد ماضيه الذي هو أساس من أسس الاستمرار والاصالة، وبين مشكلات التعاصر وتجاوز الأشكال العتيقة، مما يعتبر أساسا للتحرر والانعتاق والتكيف مع الواقع ؟

وتطرح مشكلة (التآصل) والتعاصر نفسها على جميع المستويات، ولا يمر يوم دون أن يزيد من تضييق سلطان الماضي على نفوس الناس وعقولهم بالنسبة لهذه الشعوب التي كان لها ماض تزهو به وتعتز. ذلك تحت ضغط التقدم الآلي، ومشاكل التنمية التي تعطي الأسبقية لضمان الغذاء والعمل والصحة والتعلم.

وهناك عامل آخر، وان كان يطرح من وجهة نظر خاصة، هو أن الانسان الذي اكتشف قوانين الطبيعة، وسخرها في خدمته يحاول أن يكتشف القوانين التي يتحرك بها تاريخه، وذلك لتحقيق مصيره المحتوم

مع تجنب ما لا غناء فيه لعرقلة هذا التاريخ المتطور عبر مراحل معلومة نحو مصائر معلومة. أما (الماركسي) فيعتقد أنه قد اكتشف هذه القوانين بالفعل، وأما من سواه من عقلاني أو ميتافيزيقي فما يزالان يعتبران التطور خارجا عن إرادة الانسان نفسه، وما تزال قوانين هذا التطور في حكم الغيب.

وإذا كان التطور الانسانيّ حقيقة لا تقبل الجدال أفلا يحق التساؤل بالنسبة لنا نحن المسلمين على هذا النحو الذي طرحه منذ سنوات المستشرق الأمريكي ولفورد سميت : هل هناك شيء خاص يخص الاسلام والمسلمين في هذا المعترك الحضاري، وفي هذا الانغمار الدرامي وفي صنع تاريخ جديد للانسان ؟

والحقيقة أن المفكرين المسلمين الواعين، منذ جمال الدين الافغاني كانوا يشعرون بهذه المشكلة على نحو من الانحاء. وغالبا ما صوروها بصورة الصراع بين الاسلام والحضارة الغربية. ووقفوا منها أو من الحضارة الغربية مواقف متباينة عكست تصورات متباينة للاسلام، من التصور السلفي الوهابي إلى التصورات الأخرى المتعددة، المتعاقبة. فقد كان للاسلام في نظرهم جميعا صورة ثابتة في جميع مستوياته إن في التشريع أو في الأخلاق. أو في الاعتقاد[1]. وكانوا يرون التحرك الحضاري ينطوي على مناقضة الاسلام، لاسيما حين يتعلق الأمر بتحكيم العقل وحده في توجيه الحياة الانسانية.

وإذن فمصير الاسلام اليوم يتوقف إلى حد بعيد على قدرة المسلمين أنفسهم على إقامة ذلك التوازن بين سلطان العقل وسلطان الوحي في الحدود التي رسمها الاسلام نفسه على أساس التصور الميتافيزيقي الذي يقدمه الاسلام في هذا المجال. أين يقف المسلم وأين يتقدم. وأين يُحَكِّم

(1) هناك بعض الاستثناءات مثل موقف محمد عبده.

عقله، وأين يلتزم بأمر الله ويسكت صوت عقله ؟ ماذا يأخذ وماذا يدع من حضارة الانسان الراهنة ومعطياتها ونزعاتها ؟.

* * *

لا نحب هنا أن ندلي برأي خاص في هذا المشكل الخطير، وانما نحب أن نميط ستار النسيان إذا لم يكن هناك إلا النسيان عن أفكار رجل مسلم وشاعر وفيلسوف أنجبته الهند الاسلامية، فيمن انجبت من عباقرة ومفكرين، هذا المفكر هو محمد اقبال الشاعر الفيلسوف الباكستاني الذي نحيي هذه السنة ذكراه الميلادية المئوية الأولى، ففي أفكاره ما يشكل موقفا متميزا بين المواقف الأخرى، قوامه العمق والاخلاص والشجاعة.

لقد نظر الكثيرون إلى إقبال على أنه شاعر، أو على أنه فيلسوف، أو على أنه رائد من رواد انشاء دولة باكستان. وننظر إليه الآن كمفكر إسلامي واجه قضية الاسلام والتطور مواجهة صريحة وعميقة.

هناك في الحقيقة عدة عوامل حملت محمد إقبال على إثارة هذا الموضوع. فقد لاحظ أولا أن التفكير الديني في الاسلام ظل راكدا خلال القرون الخمسة الأخيرة، في حين عرف الفكر الأوروبي خلال هذه القرون الخمسة بالذات حركة دائبة، ونهضة شاملة، وتطورا خلاقا أفادت منه الانسانية جمعاء في كل ميدان من ميادين الحياة. دع عنك أن هذه النهضة الأوروبية أفادت هي بدورها الشيء الكثير من الحضارة الاسلامية، فهذا ما لا يغير اليوم من واقع الأمر شيئا. وواقع الأمر هذا أن المسلمين اليوم أصبحوا ـــ كما يرى اقبال ـــ ينزعون نحو الغرب، ونحو تمثل حضارته، والتعلق روحيا بفلسفاته بما يتنافى في ذلك مع دينهم وقيمهم. وان ما يخشاه المرء من هذا التعلق والانقياد لتأثير الغرب أن يكون المظهر البراق لحضارته وثقافته عائقاً يشل حركة التقدم، وينحرف بالتفكير الاسلامي عن وجهته، ويصبح المسلم في وضع استلابي، لا يملك لنفسه

ضرا ولا نفعا إلا بما تشاء له مصلحة الغالب في الضعيف المغلوب.

وهناك أمر آخر شعر به اقبال، في تلك الفترة من حياته وهو أن شباب المسلمين في آسيا وافريقيا يبحثون عن توجيه جديد لعقيدتهم، أي يتطلبون مفاهيم جديدة للدين تتناسب مع تطور العقل الانساني. ولهذا كان من الواجب أن تعزز هذه اليقظة التي هبت ريحها على الشعوب الاسلامية بثقافة جديدة، تقوم على تمحيص حقيقي لنتائج الفكر الأوروبي، وبروح مستقلة، لتكشف للأجيال الاسلامية عن المدى الذي تستطيع به الحضارة الغربية وثقافتها أن تفيدنا به نحن المسلمين في إعادة بناء حضارتنا، والنظر في شؤون حياتنا العقلية أو في تجديد تفكيرنا الديني، أو في بنائه إذا لزم الأمر.

وأمر ثالث لم يغفل عنه إقبال، واعتبر أن من الخطأ تجاهله أو تجاهل تأثيره في الشبيبة الاسلامية. وهو هذه الحركات الالحادية، والفلسفات المادية والأنظمة المنبثقة عنها، التي أخذت تحرك أطرافاً من شعوب آسيا، وتغزو المجتمعات الاسلامية. ولا أدل على ذلك في نظره من تأثر بعض مفكري وشعراء تركيا الذين ثاروا على الاسلام، وخلعوا ربقته، وكانوا نواة الانقلاب اللاديني في الربع الأول من هذا القرن.

كل هذه العوامل، وما كانت تمارسه من ضغوط على تطور المجتمعات الاسلامية بحيث توجهها في خط بعيد عن الاتجاه السليم نحو تمثل عقيدتها وإحياء دينها لاحظه محمد اقبال وقدّر عواقبه، وأعلن أنه آن الأوان للنظر في مبادئ الاسلام وأصوله[2]. ومن أجل هذه الغاية ساهم في مناقشة بعض المبادئ الأساسية والأصول الاعتقادية في الاسلام، التي من شأنها أن تعين الأجيال الجديدة على فهم هذا الدين فهماً صحيحاً، بوصفه الدين العام الأكمل الذي ارتضاه الله للانسانية.

(2) تجديد التفكير الديني : ص 15.

وهذه المناقشة هي إطار محاضراته الست التي جمعها في كتابه (تجديد التفكير الديني في الاسلام)[3].

أما من حيث المنهج الفكري الذي انتهجه في تحديد موقف الاسلام من التطور الحتمي الذي كان يغير كل شيء في تاريخ الشعوب الحديثة فهو منهج مستمد من مزاج رجل فيلسوف أو مفكر متأثر بالمذاهب الفلسفية الغربية. فهو لم ينظر إلى قضية تطور الاسلام كمشكل مستقل عن فلسفة الاسلام نفسها، أي بنائه الميتافيزيقي كله. بل نظر إليه كحركة ينتظمها الموقف الاسلامي ككل من طبيعة الحياة الانسانية ورسالة الانسان على الأرض.

إن التحديات الجديدة التي يواجهها الاسلام اليوم من قبل الحضارة الغربية بعضها ثقافي، وبعضها حضاري، وبعضها إيديولوجي. وهذه التحديات طبيعية. وليس الخطر في وجودها بقدر ما يكمُن الخطر في سوء فهم المسلمين لدينهم، بحيث يقود سوء الفهم هذا إلى موقف خاطئ. وهنا نتساءل : ما موقف الاسلام أساسا من ظاهرة التطور، مع العلم أنه دين له طبيعة الدين السماوي الكامل، ولا سبيل إلى إعادة النظر فيه إلا من جهة واحدة وهي الاحتجاج له أو الدفاع عن مبادئه مثلما فعل المتكلمون الأولون. فالاسلام بطبيعته لا يقبل أي شكل من أشكال التطور طالما أنه وحي تَمَّ وانتهى في عهد صاحب الرسالة وخاتم النبيئين محمد ﷺ. وطالما أننا نفهم من كلمة التطور مفهومها البيولوجي أو العلمي[4].

من أجل ذلك اضطر إقبال إلى فحص مبادئ الاسلام الميتافيزيقية من جديد، والنظر من جديد في طبيعة المبادئ التي جاء بها الاسلام، وما توحي به من مواقف، أو تمنحه من اعتبار لطبيعة الانسان في هذا الكون،

(3) دُعي اقبال سنة 1928 إلى كلية مدراس فالقى أولى محاضراته الستّ التي أكملها بعد في اله آباد وعلكرة. (محمد اقبال للدكتور عبد الوهاب عزام). ص 33.

(4) يأتي تحديد مفهوم التطور أثناء المقالة.

وهي طبيعة متطورة بنفسها. وإذن ما هو التصور الذي يقدمه الاسلام للانسان عن دوره في الحياة، وعن صلته بالوجود، وعن تنسيق جهوده، والتوفيق بين حاجاته وغاياته العليا ؟

* * *

إن المجال يضيق أمامنا عن تحليل كل ما يتصل بهذا الموضوع على النحو الذي حلله محمد إقبال في محاضراته الستّ، من أجل صياغة فلسفة كلامية جديدة ينطلق منها المسلم المعاصر نحو مواجهة واقعه وبناء وجوده. ولكن لا ينبغي رغم ذلك أن يفوتنا تحديد المنطلق الأساسي الذي سينطلق منه نحو تحديد موقف الاسلام من التطور.

يرى اقبال أن موقع الانسان من الوجود، وطبيعة تكوينه معا يهيئانه لأمرين أساسيين :

1) الأمر الأول إدراك ما يحيط به من الظواهر الكونية، بحكم ما زود به من قدرة عقلية، تمكنه من بناء صرح المعرفة أو العلم في شتى مناحيه وموضوعاته.

2) والأمر الثاني اكتشاف الحقيقة الكلية وإدراكها مباشرة بحكم ما زود به من قدرة على خوض التجربة الروحية التي تعتمد على البصيرة والالهام. فهناك إذن الفكر والبداهة، العقل والبصيرة، والتجربة العلمية والتجربة الدينية.

وليس هناك في نظر اقبال من سبب يدعو إلى الظن بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة، لأنهما ينبعثان من أصل واحد، وكل منهما يكمل الآخر، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا، والآخر يدركها في جملتها، متفقا في هذا المنطلق مع الفيلسوف الفرنسي برجيسون القائل بأن الحدس الوجداني ليس إلا ضرباً عالياً من التفكير.

الانسان في نظر اقبال يسعى إلى إدراك هذا العالم، عن طريق تتبع

ظواهره واحداثه، وتحديد صفات كل منها لاستنباط القوانين، وتصنيف الأشياء وإقامة صرح المعرفة على أساس من وعي ما يجري، وإدراك النظام الذي يتحرك به كل شيء. وبإمكانه مع ذلك لو أراد أن يسعى أن يكتشف الحقيقة المطلقة، فعلاقته بالكون في المستوى الأول أو المستوى الثاني علاقة واعية عاقلة حدسية. وهكذا يتحدد مصدر الدين نفسه، فهو في جوهره مستمد من المصدر الثاني، مصدر الوحي أو التجربة الدينية، التي هي بطبيعتها فوق تجربة العقل. وليس الوحي إلا ظاهرة كونية من ظواهر الوجود، تتدخل في توجيه عوالم متعددة على تفاوت في قدرة التلقي وسمو الغاية، من هذه العوالم التي نعلمها عالم الملائكة وعالم الانسان، وعالم الحيوان وعالم الجماد والآيات التالية تشير إلى هذه الدلالة الشمولية للوحي :

ــ «وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى»[5].

ــ «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون»[6].

ــ «إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا»[7].

ــ «وأوحى في كل سماء أمرها»[8].

ــ «يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها»[9].

وتتفاوت درجات الوحي حسب درجات الكائن الذي يتلقى هذا التوجيه الغيبي. والمهم أن الانسان في طفولته البشرية كان أقرب إلى

(5) سورة النجم، الآية 4.
(6) سورة النحل، الآية 68.
(7) سورة الانفال، الآية 12.
(8) سورة فصلت، الآية 12.
(9) سورة الزلزلة، الآية 5.

ضرورة هذا التوجيه النبوي أو السماوي، لأن عقله الاستدلالي لم يبلغ به بعد درجة يمكن الاعتماد عليها في قيادة حياته. ولكنه عندما بلغ رشده أصبحت قوة الوجود العليا تكبت فيه تلقائيا تلك القوى الروحانية الأخرى التي لا تتلاءم مع مسؤوليته. وتحركه بمقاليد العقل شيئاً فشيئاً. ولهذا أعلن الاسلام ختم النبوات وأعلن كمال الدين[10]، وكأنه يعلن بذلك ضمنيا أن العهد الذي يعتمد فيه الانسان على التدخل الغيبي قد انتهى، وأن ما لا يبلغه الانسان إلا بالوحي قد تقرر نهائيا، وأن تاريخ الانسان بعد مجيء الاسلام يواجه مرحلة جديدة يعتمد فيها على عقله. ويقول محمد اقبال بهذا الصدد : «ان النبوة في الاسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على ادراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الانسان لكي يحقق كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد على وسائله هو»[11]. والاسلام في نظر اقبال يعلن أن التاريخ البشري قد بدأ مرحلة العقل، وهذا سر اهتمام الاسلام في نظرنا بالعقل في منطوق النصوص ومفهومها، واعتباره التفكير فريضة دينية[12].

والاسلام من منظور آخر إنما يواجه في هذا العصر المشكلة التي واجهها في عصر مضى، وهي مشكلة الصراع الدائر بين الدين وبين الحضارة. فالدين من حيث هو نظام عقائدي ثابت يبحث حسب كل ديانة عن مستقر للحياة الروحية يتخلص فيه الانسان من الصراع المادي والروحي. أما الحضارة فهي نظام للحياة الاجتماعية، متحدد منفتح على معطيات التجارب البشرية، والحضارة إنما تبحث عن رفاهية الانسان

(10) قال الله تعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ـــ المائدة : 3.

(11) تجديد التفكير الديني في الاسلام ص 144.

(12) الف العقاد كتابا في هذا الموضوع. بعنوان التفكير فريضة اسلامية. ط دار القلم.

وسعادته الأرضية قبل كل شيء. هذا التعارض الصميمي بين نزعة الدين الروحية، وبين نزعة الحضارة المادية تجلى مثلا في المسيحية، التي تقود الانسان إلى الخلاص عبر آلام التطهير نحو مستقر روحي. وتتجلى في التصوف الذي يجعل من شعاره : «موتوا قبل أن تموتوا»(13). ان هذا التعارض بين الذات والموضوع، أو بين العالم الخارجي والذات الانسانية، بين فهم الكون كحقيقة موضوعية، وبين احتوائه كحقيقة مطلقة صوفية هو ما ينبغي أن نبحث عن موقف الاسلام منه. وهنا يعلن اقبال أن الاسلام يختلف عن المسيحية، لأنه يدرك ما بين عالم الذات وعالم الواقع من علاقة مادية، بل هو يريد أن يبقى على هذه العلاقة في وئام، ويوجه العقل إلى التماس القناعة بالحقيقة العليا من خلال هذا الكون المادي. وان اكتشاف نظام هذا الكون حسب منطق القرآن هو المجال الوحيد للبرهنة على وجود الله. والآيات التالية دليل على ذلك :

ــ «وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون»(14).

ــ «إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون»(15).

بالاضافة إلى ذلك فإن العالم مرتب على نحو يجعله قابلًا للامتداد والزيادة. قال تعالى : «يزيد في الخلق ما يشاء ان الله على كل شيء قدير»(16). ويستنتج اقبال من ذلك أن هذا العالم كتلة قابلة للامتداد والتطور، وليس كتلة مكتملة الخلق، وربما استقر في أعماق هذا الكون

---

(13) حديث غير ثابت، ولعله من وضع بعض الصوفية. راجع المقاصد الحسنة ص 202.

(14) الدخان : 38 ــ 39.

(15) يونس : 6.

(16) فاطر : 1.

حلم نهضة جديدة. «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة، إن الله على كل شيء قدير»[17].

تلك طبيعة العالم، وما يحمل في طياته من امكانات التجديد والتطور، والانبعاث بعد الانحلال. فما طبيعة الانسان الذي يواجه هذا العالم ؟؟

يجيب اقبال بأن طبيعة الانسان طبيعة قلقة، تشغلها المثل العليا، وتذوبها الحاجات الملحة، ولهذا تعاني الآلام المبرحة في سبيل البحث عن الآفاق التي يتحقق فيها التوازن المنشود، فالانسان كتلة بيولوجية تعكس ما في الطبيعة من امشاج وتناقضات ولكنه في نفس الوقت روح متسامية وعقل مستنير، وبصيرة نافذة، فهو قادر على اكتشاف نفسه وقيادتها. ولهذا فهو مدعو إلى اختراق الآفاق لمعانقة الحقيقة والتسامي إليها عبر مراحل من التطور والارتقاء. وبهذا يؤول اقبال معنى الآية : فلا أقسم بالشفق والليل وما وسق، والقمر إذا اتسق لتركبن طبقا عن طبق[18].

فلا تعارض إذن بين الذات والموضوع، ولا بين الروحي والمادي في التصور الاسلامي. فإذا أضفنا إلى ذلك أن القرآن دعا العقل الانساني لاكتشاف عالم الطبيعة ومجرى التاريخ وما ينطويان عليه من قوانين أو سنن كونية، وهي دعوة صريحة إلى مواجهة عالم الحسّ والتجربة عن طريق الاستقراء والاستدلال، وكيف انتهى هذا المنطق الحسّي التجريبي في الفكر الاسلامي الأصيل إلى مناقضة المنطق اليوناني الصوري عرفنا مدى الاعتبار الذي يوليه الاسلام للوجود المادي.

والنتيجة الأساسية لهذا كله أن الطبيعة والتاريخ سيظلان في حركة جدلية خلاقة، فالانسان سيد بيئته، وقد رسم له الاسلام منهج التفكير والبحث لتسخير هذه البيئة وإدراك قوانينها، وتلك هي أصول الموقف

---

(17) العنكبوت : 20.

(18) الانشقاق : 16.

الاسلامي التي يتحدد في ضوئها موقفه الآخر من حركة التطور. وهذه الأصول هي تزكية العقل واعتبار المادي وجهاً للروحي، واعتبار التجربة والاستدلال الحِسّي المنهج الوحيد الذي يقود إلى الحقيقة، جزئياً عن طريق التجربة العلمية، أو كليا عن طريق التجربة الدينية.

* * *

ولكن، هل حددنا مدلول التطور الذي نقصده في هذا المجال ؟ ينبغي قبل أن نمضي في الاستنتاج أن نحدد طبيعة هذا التطور الذي يحاول اقبال التوفيق بينه وبين طبيعة الاسلام :

يمكننا أن نلحظ ظاهرة التطور ـــ باعتبارها اتجاها عاما للنمو، وتنويع الوظائف، وتعقيد البنيات، وتجاوز الأشكال الجاهزة، في ثلاثة مستويات :

1) المستوى البيولوجي العضوي.
2) المستوى الاجتماعي في الحياة الانسانية.
3) المستوى الثقافي بكل أبعاده.

ولكي لا نبعد في إيراد تفاصيل المفاهيم التي يطرحها علماء البيولوجيا، أو علماء الاجتماع، أو الاثنولوجيون، أو الانتروبولوجيون لظاهرة التطور علينا أن نعتبر أن المستوى الاجتماعي هو الذي يهمنا. وقد الحت فكرة التطور على الاجتماعيين منذ ظهور كتاب داروين (أصل الأنواع) في منتصف القرن الماضي. فأصبح لهذه الكلمة سحر خاص في نفوس الناس، وبولغ في أهميتها، وأخذ كل باحث في ميدانه الخاص يبحث عن التطور في المادة التي يبحثها، ولو كانت أدباً. وكان أوغوست كونت أهم من اعتبر التطور قانوناً طبيعياً في الميدان الاجتماعي والثقافي، وجاء بعده سبينسير فجعل التطور قانوناً كونياً شاملاً.

فلنأخذ إذن بظاهرة التطور في المستوى الاجتماعي على أن نفسرها بأبسط ظواهرها. وهنا نجد أن المجتمعات تتبع خطا واحدا من النموّ

الاجتماعي، يتجلى في تزايد التخصص المهني، والتشعب في التنظيم، والتعقيد الاقتصادي، والتنويع في الانتاج، واستبدال الأشكال المستنفدة بأشكال أخرى أكثر دقة وأوفى حاجة. ولكن هل يعني هذا التطور حتما معنى التقدم ؟ ذلك ما لا يتفق عليه المختصون في هذه الدراسات. لأن من المتناقضات الغربية أن يصبح التطور في بعض المجتمعات مهددا بانحلال البنيات الاجتماعية، بحيث يخلق فجوة لا تعبر بين التقدم التقني والانحلال الخلقي، بين تسخير الطبيعة، وضياع الانسان ــ كما حصل في بنيان الحضارة الغربية ــ وكلما أمعن التطور في هذا المجال ازداد التدهور في المجال المقابل. وعلى أي حال فإن المجتمعات الاسلامية الحديثة عرفت هذا التغير العميق في بنياتها الاجتماعية، وكان ذلك تحت تأثير الاحتكاك بالحضارة الغربية نفسها، فأخذت هذه المجتمعات تنسلخ من حضارتها التقليدية، وتندمج في حضارة جديدة، تختلف في قيمها وفي أصولها عن الحضارة الاسلامية.

وبالرغم مما كان يقال عن هذه الحضارة الغربية أو ما يزال يقال من ضروب النقد والتنديد فإن هذه الحضارة أفلحت أخيراً في الهيمنة على أوضاعنا الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. فالعالم الاسلامي اليوم يتحرك مع الاقتصاد العالمي، ويتعامل في ذلك بمقتضى قوانين السوق الرائجة، وبمقتضى الفوائد الربوية غير مبال بتحريم أو تحليل. والعالم الاسلامي يتحرك مع الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي أشاعتها التجربة الغربية بين أمم العالم، فيذهب بعضها يميناً، وبعضها يساراً، نحو البحث عن اقرار عدالة اجتماعية، تستهدف رعاية حقوق الاقليات أو الأكثريات حسب المذاهب والأنظمة. ووراء هذين الاتجاهين الاقتصادي والاجتماعي تنهض أبنية فوقية من الإيديولوجيات والثقافات والقيم الأخلاقية.

حصل هذا التغير أو التطور في العالم الاسلامي، فأثار حرباً في كل نفس، ومعركة على كل لسان، فطائفة مضت في التكيف مع الواقع

الجديد لا تسأل نفسها، ماذا تركت خلفها، ولا ماذا تستقبل أمامها. وطائفة جمدت على تقاليدها وتحدت كل تغيير فعزلت نفسها عن التأثير في الواقع. وطائفة ظلت تتردد بين المحافظة وبين التجديد، وبين الثبات وبين التطور، باحثة عن التوفيق أو التلفيق، ولم يكن لها وزن عند هؤلاء أو أولئك.

نحن إذن أمام تطور هائل، أو مخيف، أو منذر بأسوأ العواقب، على مجتمع يملك ميراثا من حضارة، وقبسا من وحي، وقدوة في الماضي يعتز بها، ولا تسخو نفسه بتركها. وكان محمد اقبال من أولئك الذين شعروا بهذه الدوامة الرهيبة، وبما توشك أن تفضي إليه من القضاء على هذه الحضارة الاسلامية، واطفاء نورها، شعر اقبال بهذا الخطر على نحو من الانحاء. وبادر إلى عمل شيء في سبيل تجنب الكارثة. وكانت تبدو أمامه عدة واجهات للعمل. ومنها واجهة ترميم الفكرة الدينية في قلوب الناس وعقولهم، بملء الفراغ الروحي بما يتلاءم مع الحياة الجديدة. ومنها واجهة الدفاع عن الاسلام أمام طعون المستشرقين والمنكرين والملحدين، كحملة من حملات الاستعمار والتغريب. ومنها واجهة الحياة الاجتماعية والنفسية للمسلمين وما ران عليها من فساد وانحلال وسلبية ومشاعر خسيسة وقناعة باليأس والحرمان والتبعية.

* * *

ومن هنا جاءت فلسفة اقبال الدينية، ودواوينه الشعرية الطافحة بالحماس والتوتر والنقد والتوجيه والشكوى والعتاب. دعا إلى الإيمان بالذات، واضعا فسلفة امتلاك مصيرها في منظومة (أسرار خودي). وفيها دعا إلى العمل، والاهتمام بالعالم المادي، والتحرك مع الواقع ونبذ التصوف الرهباني وما يدعيه من خوارق ووحدة وحلول. ودعا إلى الروح الاجتماعية وتسخير الذات في خدمة الجماعة في منظومة أخرى سماها : رموز بيخودي. ثم قام بعد ذلك بعشر سنوات بالقاء محاضراته الستّ في

موضوع تجديد الفكر الديني في الاسلام، وفي هذه المحاضرات حاول بناء علم كلام جديد يلائم فيه بين الكثير من الآراء الفلسفية والمعتقدات الاسلامية. وكان حديثه عن ضرورة التطور بالنسبة للمجتمع الاسلامي مبنيا على أساس ما للاسلام من تصور كوني يلقي على الانسان مسؤولية تشكيل مصيره وتحقيق خلوده، والتواصل مع الحقيقة العليا.

وفي المحاضرة الخامسة من محاضراته يعرض لموضوع يتصل بقضية التطور، وكيف يقوم التشريع الاسلامي على أساس اعتبار هذا المبدأ اعتبارا أكيداً. فما جوهر دعوته في الموضوع ؟

يقرر اقبال أن الثقافة الاسلامية قامت على أساس اعتبار الكون متحركاً متغيراً على الدوام. كما قامت على أساس ثانٍ، وهو وجود حقيقة مطلقة تعتبر الظواهر الكونية المتغيرة دليلًا على وجودها وهي الله. ويقول : «إن المجتمع الذي يقوم على تصور الحقيقة على هذا الوجه لابد من أن يُوَفق في وجوده بين نسق الثبات، ونسق التغير في آن واحد. ولابد لهذا المجتمع أن يكون له في شريعته مبادئ أبدية تنظم حياة الجماعة وتضبط أمورها، وذلك لأن الثابت الأبدي يثبت أقدامنا في عالم متغير باستمرار. ولكن إذا فهمنا أن المبدأ الأبدي يستبعد كل امكان للتغيير فإن هذا الفهم قد يجعلنا نثبت ما هو متحرك بطبيعته. وان اخفاق أوروبا في تجربتها السياسية والاجتماعية يشير إلى عدم إيمانها بما هو ثابت في هذه الحياة. كما أن اخفاق العالم الاسلامي في القرون الخمسة الأخيرة من انحطاطه يشير إلى عدم إيمانه بضرورة التغير والتطور، والأساس الذي يعتبره اقبال منطلقا لهذا التطور هو النظام الحقوقي أو التشريعي في الاسلام، لأنه وحده ينظم سلوك المجتمع الاسلامي ويحفظ كيانه ويرعى حاجاته ويلبي تطلعاته. فإذا كانت الشريعة الاسلامية قابلة للتطور كان الاسلام حتما منسجما مع تلك الأصول التي بني عليها تصوره الميتافيزيقي، وهي التي تقدم الكلام عليها. ومصداق ذلك أن الثقافة الإسلامية غنية بمادة الفقه،

تلك المادة التي استوعبت كل امكانات التنظيم لبيئة متعددة الأجناس والحضارات».

ويعتبر اقبال أن الاجتهاد في الشريعة الاسلامية هو الباب الأوسع لتحقيق كل تطور اجتماعي تمليه الضرورة، إن جميع المذاهب الفقهية أقرت بإمكان الاجتهاد ولو في أضيق الحدود. فكيف انتهى الأمر بالفقهاء إلى اغلاق باب الاجتهاد، وهو أمر يعده اقبال منافيا لطبيعة الشريعة الاسلامية، ومنافيا لمبدأ الحركة في التفكير الإسلامي ؟؟

لقد علل ذلك بتخوف الفقهاء من امتداد الحركة العقلية على يد المعتزلة، وهي حركة خاضت في أمور قطعية لا سبيل إلى مناقشتها. فماذا يكون مصير الجماعة الاسلامية لو امتدت هذه الحركة العقلانية إلى ميدان الفقه نفسه ؟ وكانت هناك حركة التصوف التي شاعت في المجتمع الاسلامي، وجعلت بعض المتصوفة يتمردون على ظاهر الشريعة، ويستخفون بالنصوص، ويفرقون بين الشريعة والطريقة والحقيقة.

ويدعون أنهم تجاوزوا الرسوم والشكليات. فقوى ذلك كله من حركة التحرر من ربقة الشريعة، واهمال الانضباط مع النظام الاجتماعي. ثم جاءت كارثة سقوط بغداد على يد المغول فخشي الفقهاء على مصير الوحدة الاسلامية. ووقفوا جميعا وراء النظام الاجتماعي الذي تحميه المذاهب القائمة بالفعل واغلاق باب الاجتهاد دون احداث مذهب جديد، أو رأي جديد. وقد أصابوا في ذلك وأخطأوا، أما صوابهم فيرجع إلى ضرورة وجود عناصر ثابتة في حياة المجتمع وإلى أن كل استقرار اجتماعي انما تحققه القوة الالزامية للقانون. واما خطؤهم فيرجع إلى كونهم تشبثوا بهذا الثبات إلى حد تجاهلوا معه حقيقة التطور. فوقعوا في التقليد والجمود. وقد حدث ردّ الفعل على يد ابن تيمية الحنبلي الذي استرد حق الاجتهاد، كما عمل فقهاء آخرون كبار على استئناف النظر المباشر في النصوص الاسلامية متجاوزين حدود التقليد كابن حزم الظاهري.

ويعتقد محمد اقبال أن حركة تركيا في الانقلاب الجذري الذي حققته انما قامت على هذا الأساس من الاجتهاد، ونعتقد أنه ركب الشطط في هذا القول، لأنه سيفضي به إلى القول بأن فصل الدين عن الدولة ضرب من ضروب الاجتهاد، وقد أحس بذلك وظل موقفه غير واضح في هذه القضية، أو لعله قصد إلى أن تحويل الدولة الإسلامية من نظام الخلافة إلى نظام الجمهورية بالمعنى الحديث هو ضرب من ضروب الاجتهاد.

لقد وضع اقبال على نفسه هذا السؤال الصريح : هل الشريعة الاسلامية قابلة للتطور ؟ وكان جوابه أن الشريعة تقبل هذا التطور بشرط أن يواجه العالم الاسلامي هذا السؤال بروح الشجاعة والاستقلال في الرأي كما كان يفعل عمر بن الخطاب. وهو ينظر إلى كثير من المواقف المعروفة لعمر بن الخطاب في تطبيق النصوص الدينية واحكامها. وكان ينظر أيضا إلى ما يمكن أن تؤدي إليه حرية الفكر في الاسلام الحديث، وفتح باب الاجتهاد من نتائج ايجابية أو سلبية معا، ولهذا نراه عندما نادى بحرية الرأي وفتح باب الاجتهاد ناشد زعماء الاصلاح في الدين والسياسة ألا يتجاوزا في تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للاصلاح. مشفقا أن يؤدي التدهور إلى ما أدت إليه الحركة البروتستانية في أوروبا.

ومن جملة الأصول التشريعية التي يحللها اقبال في هذا المجال القول بأصلية الاجماع في التشريع الاسلامي، ويستغرب كيف أن هذه الفكرة الهامة ظلت مجرد فكرة لا غير عبر التاريخ الاسلامي دون أن تتحول إلى نظام تشريعي ثابت يبرز السلطة التشريعية للأمة الاسلامية. غير أنه يعلل ذلك بأن مصلحة الحكم المطالق الذي عرفه تاريخ الاسلام كان يتعارض مع هذه الفكرة العظيمة القيمة. إذ ربما أدى تطبيق حق الاجماع إلى قيام معارضة صعبة المراس على الخلفاء والسلاطين. على أن ما يبعث على الارتياح أن يكون ضغط العوامل العالمية وتجارب الشعوب الأوروبية قد جعل الفكر الاسلامي وقادة المسلمين يتفهمون ما لفكرة الاجماع من قيمة عظيمة، وما تنطوي عليه من امكانات لتغيير الكثير مما يجب تغييره من

النظم والأوضاع. ويعتقد أن قيام هيئة تشريعية في كل بلد اسلامي هو التحقيق الوحيد لفكرة الاجماع. وفي هذه الهيأة يلتقي العلماء بالشريعة، مع الخبراء في كل فنّ، أو مع الممثلين للرأي العام فيشتركون جميعا في وضع نظام يتناسب مع مصالح الجماعة من تشريعات ونظم. وقد ناقش اقبال بتوسع كل أصول التشريع الاسلامي من قرآن وحديث وقياس واجماع، مستخلصا كل النتائج الايجابية التي يمكن الاستفادة منها في تطوير الشريعة الاسلامية.

وأخيرا ينظر اقبال إلى أن التطور هو حاجة نفسية واجتماعية كما أنه ظاهرة بيولوجية. وتطور الانسان المعاصر في المجال الروحي والمادي دليل على هذه الحاجة، وعلى ما ينبغي أن تتجدد معها من ضروب التوجيه والاصلاح. فالانسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

1) استعادة الايمان بالروح في هذا الكون، أو ردّ الاعتبار لكل ما هو روحي.

2) تحرير روح الانسان، وتحرير عقله من رق التبعية والتقليد.

3) وضع مبادئ جديدة توجه المجتمع نحو المساواة والأخوة الانسانية على أساس روحي.

ولقد اعتقد أن في بعض المذاهب الفلسفية الغربية ما يجنح نحو هذه النزعة الانسانية أو الروحية. ولكن التجربة كشفت عن أن الحقائق التي يصل إليها العقل وحده لا قدرة لها على إشعال جذوة الحماس في النفس الانسانية بقدر ما يستطيع ذلك الدين وحده. وأوروبا في تجاربها السياسية والاجتماعية دليل على ما أفضت إليه مذاهبها العقلية من تناحر وأثرة واستبداد وظلم. فالعالم الاسلامي مدعو إلى الاستفادة من تجربة الغرب والاقبال على فهم دينه فهما صحيحا يحقق له تجنب الكوارث أو تجنب الانحلال الذي عرفته أوروبا أو حضارة أوروبا.

لقد كان اقبال إذن ينظر إلى الاسلام كدين ينسجم مع طبيعة

الانسان، ويقدم لمعتنقيه تصورا يتطابق مع طبيعة الكون نفسه، ويرى أن الأسس الميتافيزيقية التي حددها والأصول الاعتقادية التي جاء بها تمنح الانسان مكانة ايجابية، وتلقي عليه مسؤولية بناء العلم الذي يسخر له الطبيعة ويدله على وجوده الله. ويعطي لعقله آخر الأمر الحق في ممارسة التشريع فيما سكتت عنه النصوص، ليساير بذلك حركة التاريخ المتطور. والدليل على ذلك أن الثقافة التي انبثقت من الفكر الاسلامي كانت ثقافة متحركة مبدعة[19].

وإذن فلا يمكن بحال أن يتهم الاسلام بالعجز أو الجمود، بقدر ما يمكن أن يتهم بذلك المسلمون الذين اصطلحت عليهم أسباب التدهور، فوقعوا في الجمود.

ان اقبالا يفتح بآرائه المثيرة مجال المناقشة والأخذ والرد، في بعض القضايا، أو مجال المراجعة والنظر، إما عن طريق الاستدلال، أو عن طريق تأويل الآيات القرآنية. ولكن تناول هذا الجانب مما يضيق عنه المقام والوقت، وبالرغم مما قد ينتهي إليه الباحثون والمحللون لفكر محمد إقبال الاسلامي مِنْ حيث تقويمه أو تقويم آرائه فإنه يحتفظ بمكانته بين مفكري الاسلام الكبار في العصر الحديث، من حيث الاخلاص لدين الله، والشجاعة في الرأي والعمق في التفكير والتحليل.

---

(19) انظر توسيع هذه الأفكار في كتابنا عن إقبال. (محمد إقبال مفكراً إسلاميا). دار الثقافة ــ 1973.

الأمن الثقافي
من المفهوم إلى الممارسة

من الخطأ الواضح أن نعتبر نشاط الفكر مجرد وظيفة فيسيولوجية، تتم بالنسبة لكل فكر على نفس الوتيرة. لأن الفكر ليس أكثر من نشاط مكتسب وملكات متنامية بتنامي العلاقة بينه وبين عالمه. ويظل الفكر يرتقي بقدر تزايد خبرته العلمية واتساع تجاربه المنهجية، وارتباطه بالحياة وبالظواهر التي يكتشفها ويجربها ويحللها ارتباطا عضويا تتكامل فيه الفاعلية والانفعالية. ولذلك تتطور العقول والمدارك عبر إنجاز وظائف التحليل والاكتشاف. وتتفاوت تبعا لذلك مظاهر الابداع والفكر العلمي بين البيئات والعصور حسب تزايد الاكتشاف لقوانين الطبيعة والنفس. ومن مظاهر هذا التطور تجدد المفاهيم، وتجدد المناهج، وتطور اللغة العلمية وتزايد القيم الثقافية.

إن أحد مظاهر التطور في الفكر الانساني يتجلى في تطور المفاهيم. فالمفهوم ينشأ أولا من الاحساس بشيء معين، ثم من تحويل الاحساس به إلى مدرك محدد يُرمز إليه بلفظ. ثم من نقل هذا المدرك من مستوى

---

(1) محاضرة ساهم بها الكاتب في ندوة (علال الفاسي) المنظمة بالرباط بتاريخ 17/16 أبريل 1986.

مدلوله المتعين في الخارج إلى مستوى المدلول المشترك بين عدة متعينات متماثلة في الواقع لها نفس الخصائص والمميزات. فالمفهوم تعبير عن وحدة من الوحدات المكونة لتصورنا عن العالم الخارجي أو لتصورنا لذواتنا. وبفضل هذا المفهوم ننتهي إلى صياغة كليات عامة أو قيم رمزية هي أشبه ما تكون بالقيم التي يتعامل بها الفكر الرياضي. وهي بالنسبة للفكر العلمي بمثابة الألفاظ بالنسبة للغة. فكما أن اللغة هي أنساق من التعبير ونظام من العلامات إلّا أنها تعتمد على الألفاظ التي هي الوحدات الأساسية لتكوين العلامة وإنشاء البيان. فكذلك التفكير المنهجي هو نسق عام، ولكنه لا يستغني عن وحداته الأساسية التي هي المفاهيم والقيم المنطقية التي تحدد العلاقة بين الفكر والواقع.

العلاقة بين الفكر والواقع إذن هي مجال المفاهيم، وهذه العلاقة تتغير باستمرار. وكلما تغيرت نشأت مفاهيم جديدة. ونحن في هذا التحليل نتجاوز مرحلة النظر إلى الواقع وكأنه شيء موضوعي مستقل عن الفكر كما يقول بذلك الماديون، وإنما ننظر في وجودهما معا متكاملين، وقد تكون العلاقة بينهما متكافئة. وقد تكون متفاوتة. وقد تقوي الفاعلية في أحدهما فتقوى الانفعالية في الآخر، فيكون الواقع فاعلا منفعلا والفكر فاعلا كما يتجلى في ظواهر أخرى وقد يتكافآن فاعلين ومنفعلين.

* * *

نأخذ مفهوم الثقافة باعتباره مظهرا لتقدم الفكر الانساني في تحديد علاقته بالواقع، وتعمقه فهم هذه العلاقة. فنلاحظ أن السعي لاكتساب المعرفة كان يرافق سعي الانسان المستمر منذ كان. للتحكم في حياته وتنظيمها، كما أن الثقافة كانت من إنتاج المجتمع الذي ينشد تلك المعرفة، ويدخرها لأجياله، ويعمل على استمرارها وإنمائها. وقد مرت هذه المعرفة بأطوار أهمها الطور الأسطوري حيث كان السحر يلعب دوره في محاولة التحكم في الطبيعة أو في الواقع. وتداخل هذا الطور مع طور آخر

طغت فيه المعتقدات الغيبية. ونشأت فيه مفاهيم أخرى في تصور العلاقة بين الانسان والواقع، ولكن إدراك العلاقة بين المعرفة والواقع وتحويل هذه المعرفة إلى معيار محدد لم يتم إلّا عندما ظهر مفهوم الثقافة في اللغة الانسانية الحديثة. لقد كانت الثقافة منذ كان الانسان مظهرا للابداع والتفكير والمعرفة، فكانت بمثابة الهواء الذي يتنفس فيه الانسان ويلامسه ويتحرك فيه، ولكنه لا يدركه ولا يحدده ولا يقف على فاعليته بوجه من الوجوه. أما في العصور الحديثة فقد اكتشف الانسان العلاقة بين الفكر والواقع على نحو أكثر تحديدا وتدقيقا. وهكذا أصبح الحديث عن الثقافة مجالا لتحليل تلك العلاقة واكتشاف مظاهرها وضوابطها، واكتشاف زواياها. فكأن الفكر الانساني بعد تحديد مفهوم الثقافة اكتشف أحد القوانين الأساسية في تحديد هوية الانسان وعلاقة هذه الهوية بالمجال الطبيعي والواقع الاجتماعي. وقد أمدت اللغة اللاتينية أهلها باللفظ الملائم لمناخ الفكر الغربي ونزعته التحليلية لتشخيص المفهوم، فجاء لفظ الثقافة Culture مشتقا من اللفظ اللاتيني الدال على الزراعة، فكأنما الثقافة في المفهوم الغربي بمثابة استثمار للحقل النفسي والاجتماعي للانسان. والانسان في حالة تثقيفه بمثابة حقل ينفعل بالقيم التي تبذر فيه. إذ يتحول إلى منتج أو مبدع. أما اللغة العربية فقد أمدت أهلها بلفظ يناسب الرؤية الشمولية للفكر العربي، وهو اعتبار الثقافة عملية حذق ومهارة وتقويم للطبيعة الخام، بإخراجها على هيأة مخصوصة تحددها وظيفتها. فالثقافة مشتقة من (ثقف) بمعنى حذق وأتقن وَتَقوَّم التقويم المخصوص بوظيفته. والانسان في هذا (التثقيف) يكتسب الفاعلية التي يتحكم بها في الواقع.

* * *

ولابد لنا أن ننطلق في تناول موضوع (الامن الثقافي) من التسليم بجملة من المعطيات التي يتفق حولها علماء الاجتماع من حيث تحديد دور الثقافة في تحقيق الذات وإبراز فعاليتها الاجتماعية، وهذه المعطيات هي :

ـــ أن الثقافة لا تتمثل في الافكار وحدها وإنما تتمثل في السلوك والفعالية. وحتى لو اقتصرنا في النظر الى الثقافة على الافكار والمعارف فإن هذه الافكار باعتبار ما لها من علاقة بالواقع تأخذ أهمية قصوى في تصور الواقع ومعرفة قوانينه والتحكم فيه أو الخضوع له وذلك للاعتبارات التالية :

ـــ أن حياة المجتمعات وما ينتابها من تخلف أو تقدم وما يعتريها من جمود أو حركة إنما يرجعان في جميع أحوالهما إلى توظيف الأفكار في التعامل مع الواقع وإلى فعاليتها، بمعنى أننا نستطيع إن أمكننا أن نغير أفكار مجتمع مَا أن نغير حياته تبعا لتغيير أفكاره.

ـــ إن العالم المتخلف إن كان متخلفا لعوامل متعددة فإن في مقدمة تلك العوامل نظام الافكار فيه. فمجموعة الافكار والمفاهيم التي يتعامل بها لابد أن تشكل أحد المعوقات التي تقف في وجه تقدمه، وربما كان في مقدمة ذلك أن العالم المتخلف لا يعطي الافكار ولا الفكر ما يستحقان من الاعتبار في مجال التخطيط للخروج من التخلف.

ـــ أن العالم المعاصر يعيش مرحلة من تاريخه لا يمكن أن تحل فيها معظم مشكلاته إلا على أساس جديد من التفكير، ومنطق جديد للتحليل والتعامل مع معطيات جديدة تفرضها المرحلة الراهنة.

بهذه المعطيات **يتحدد الوجه الاول للثقافة** وهو فعاليتها ودورها الايجابي أو السلبي في حياة الافراد والجماعات. وكونها في جميع الاحوال تحدد منطق التعامل مع الواقع. لانها تنبثق أساسا من علاقة الفكر بالواقع كما أكدنا غير مرة. **أما الوجه الآخر للثقافة** فهو كونها تعتبر تشخيصا للهوية، هوية الفرد أو هوية الامة التي ينتمي إليها الفرد. وهذه الدلالة المزدوجة للثقافة تمكنها من إنجاز وظائف حيوية ومعقدة في حياة المجتمعات الانسانية.

كيف تنقلب الثقافة من مجرد معارف وخبرة شخصية وتربوية إلى فعالية

موجهة ونشاط هادف يحرك الفردَ والمجتمعَ تحريكا تلقائيا منتظما نحو غايات عليا ؟ وكيف تعتبر إطارا للهوية ؟؟

يتحقق ذلك للثقافة بفعل الجدلية القائمة بين الفكر متمثلا في المعرفة والمنطق العلمي، وبين السلوك متمثلا في النزوع الاخلاقي والجمالي. فجميع العلوم والمعارف التي يكتسبها الانسان عن نفسه وعن مجاله الكوني تلزمه بتكييف سلوكه مع مجموعة من الثوابت والمتغيرات، انطلاقا من إيمانه بأن هناك قيما ثابتة يتعامل معها ولا يسمح لنفسه بتجاوزها، وبأن هناك ظروفا تتحداه تفرض عليه مواجهتها بتغيير سلوكه على نحو يضمن له البقاء. ولذلك يتطور وينتقل من سلوك إلى آخر ليلائم بين نزوعه وبين الواقع الطبيعي. ولذلك أيضا تتكامل الثقافة من المعرفة والسلوك الاخلاقي والنزوع الجمالي. فالثقافة بهذا المعنى الشامل هي معرفة منصهرة في السلوك الاخلاقي متفاعلة مع القيم الثابتة، والقيم المستجدة. فهي في النهاية صياغة للذات، وصياغة للعالم الذي يحيط بالذات : صياغة للذات من حيث كون الثقافة هي التي تكسب الذات هويتها الحقيقية بتنمية ملكاتها وتسديد قواها، وإقدارها على التفاعل الحر المثمر مع الطبيعة. وصياغة للعالم من حولنا، لانها تحدد لنا منظورنا إلى هذا العالم. على أساس ما يكون لدينا من تصور عنه، ولذلك تختلف الثقافات في صياغة الكون. فبعضها يجعله كونا قائما على الصراع الجدلي، وبعضها يجعله قائما على الفكر وحده. وبعضها يجعله قائما على المادة وحدها. وبعضها يجعله كونا صوريا يخدعنا مظهره عن حقيقته.

وكل تصور من هذه التصورات يملي على الآخذين به سلوكا أخلاقيا متطابقاً معه ونزوعاً جمالياً ملائماً لقيمه.

وبهذا التحليل ننفذ إلى جوهر كل ثقافة، وهو النزوع الجمالي، والنزوع الاخلاقي. فكل ثقافة لا يتحقق فيها هذان النزوعان فاقدة لمقوماتها وتظل مجرد معرفة معطلة.

أما عن الجانب الثاني وهو كون الثقافة إطارا للهوية فالامر واضح باعتبار كون الثقافة سلوكا أخلاقيا وجماليا. وكون هذا السلوك الاخلاقي والجمالي يتجلى في كل المواقف والعلاقات الاجتماعية سواء فيها الابداع الفني والانتاج الفكري والسلوك السياسي. وكل هذه العناصر تعبير عن هوية الانسان. ولا يمكن أن تكون إلا تعبيرا عن هويته، وهويته بالتالي ليست سوى تعبير عن إرادته وعن حريته، وعما يؤمن به. ولذلك تعتبر الثقافة إطارا للهوية أو تعبيرا عن الهوية بكل معانيها كالاصالة والحرية وإثبات الذات.

* * *

ولما كانت الثقافة جامعة بين الفعالية والهوية باعتبارها معرفة وسلوكا أخلاقيا ونزوعا جماليا من ناحية، وتعبيرا عن الحرية والاستقلال الذاتي في أقوى مظاهرهما من ناحية أخرى. فإن الحرص على تنميتها وإثرائها وتعميق مقوماتها لدى الامة يجعل منها منهجا لا للتنمية الاجتماعية والحضارية فقط ولكن للمناعة أيضا. وليس لتحقيق الهوية فقط ولكن لتحصين تلك الهوية.

وأكاد أتصور أنه إذا كانت لكل أمة حدودها فكذلك لكل ثقافة حدودها. وهكذا تلتقي الثقافات فتتحاور أو تتصارع، فيكون بينها الغالب والمغلوب. وقد تلتقي في حوار تقتبس كل ثقافة من خلاله ما تراه مناسبا لاثراء نفسها وترفض ما تراه منافيا لقيمها ونزوعها. وتعايش الثقافات هو بمعنى من المعاني تعايش بين الحضارات، ولا يمكن أن يكون تعايش بين الثقافات إلا إذا كان لكل منها هويته الخاصة التي تمكنه من أن يختار ويقبل ويرفض. وعندما تفقد ثقافة من الثقافات هويتها أو تفقد بعدها الحضاري تتحول إلى تراث لا يستطيع أن يقف موقف المحاور مع ثقافة أخرى متحركة مع الواقع ومحركة له في آن واحد. ولعل هذا ما أصاب ثقافتنا الاسلامية، وجعل منها مجرد تراث. وجعل الكثيرين يضعونها في الطرف المقابل للمعاصرة.

إن ما يبرر هذا الطرح الجديد للثقافة الذي يعتبرها منهجا جامعا بين الهوية والمناعة هو الوضع القائم للعلاقات الدولية والانسانية في عالمنا المعاصر. فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية تحقق الاستقلال لكثير من الشعوب في كل من آسيا وإفريقيا. ودخل المنتظَم الدولي أكثرُ من مائة دولة، كانت خاضعة من قبل للاستعمار الغربي، وخاضعة في نفس الوقت للثقافة الغربية. وقد كان الاستقلال بالنسبة لهذه الدول كلها يفرض عليها أن تقوم حكوماتها وشعوبها بتنمية الشعور بهويتها وأصالتها، وقد وجدت هذه الشعوب التي خاضت غمار النضال المستميت في سبيل استقلالها الغذاء الحقيقي في تنمية شعورها القومي، وفي تحسيس أبنائها بما لهم من أصالة وتراث، يجب أن يستعيد تأثيره في نفوسهم. وعندما أحرزت الشعوب المعروفة بتاريخها وأصالتها وطابعها الحضاري على استقلالها خاضت غمار صراع جديد، ماتزال تخوضه الى اليوم بين نزوع الى الاصالة وتحقيق الذات، ونزوع آخر إلى التكيف مع الحضارة الغربية التي يبدو وكأنها أصبحت حضارة عالمية تفرض أنماطها وإنتاجها ومناهجها فرضا لا خيار فيه.

وإن ما يطبع العلاقات الدولية المعاصرة لينم عن تكريس الفروق العميقة بين أمم وأخرى. ومن مظاهر ذلك تقسيم العالم إلى شمال وجنوب وتقسيمه الى شرق وغرب. وتقسيمه إلى متقدم، ومتخلف أو عالم ثالث. إن هذه التقسيمات وإن كان لها ما يبررها في الواقع لانها ليست من إبداع الخيال، فإنها دليل على النظرة المتعالية التي ينظر بها علم الاجتماع الغربي إلى العالم الآخر، نظرة يجد فيها المتتبع لآراء الغربيين في هذا المجال ما يثير الاشمئزاز والحسرة.

لقد جاء في التقرير الذي أصدره نادي روما عن مشكلة التعليم وتحديات المستقبل ما يفسر الفوارق الهائلة بين دول تمتلك ناصية

التيكنولوجيا وتسخرها للتقدم والسيطرة في نفس الوقت وبين دول متخلفة لا تملك من أسباب التكنولوجيا والوسائل التنموية شيئا يذكر. ويظهر هذا الفرق الصارخ في مجال الامن الغذائي وفي حجم الاستهلاك وفي متوسط الدخل الفردي. وفي وتيرة التقدم التربوي والعلمي. وفي كل ما يترتب على هذه العوامل من فوارق صارخة. ويكفي أن نشير إلى أن أن 90% مما ينفق على التصنيع ينفق في العالم المتقدم وأن 60% من سكان العالم ينالون في مجال التعليم 06% من إجمالي الانفاق العالمي من أبناء العالم الثالث. وأن 40% الباقية ينالون 94% من جملة الانفاق العالمي. وأن ما تنفقه الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفياتي واليابان على التعليم الجامعي تجهيزا وتأطيرا يفوق في جملته ما تنفقه جميع دول العالم في هذا المجال. وأن أكثر من نصف شعوب العالم لا يكمل أطفالها تعليمهم الابتدائي. بالاضافة إلى أن عدد الاميين يناهز 800 مليون نسمة من الكبار لا يوجدون إلا في أفريقيا وآسيا.

كل هذه الفوارق المتصلة بالثقافة والتربية والتعليم تؤكد أن خطط التنمية التربوية والثقافية في العالم المتخلف تسير بوتيرة لا تتناسب إلا تناسبا عكسيا مع وتيرة التقدم في العالم المتقدم. وإذا كانت هذه الفوارق تعني أكثر من معنى، فإن من بين ما تعنيه هو تزايد وسائل الهيمنة لدى الدول العظمى على الدول الأخرى بفرض وصايتها على برامج هذه الأخيرة في التربية والتعليم، مما يهدد أمن الدول السائرة في طريق النمو تهديدا سافرا. ويجعل مصائرها رهينة بالتخطيطات الاقتصادية والتمويلات الخارجية لمشاريعها. وبالتالي يجعلها في قبضة محكمة من طرف الدول العظمى. والواقع أن ما يتهدد عالمنا من مخاطر اختلال التوازن ومخاطر التلوث ومخاطر تناقص الموارد ومخاطر الصراع الايديولوجي هو الذي يشد فكرنا اليوم إلى الأمن في كل مجال من مجالات حياتنا. فنحن اليوم نتطلع الى الأمن الغذائي والأمن الصحي والأمن الثقافي بقدر ما نتطلع الى الأمن في المجال العسكري والسياسي. إذ ليس هناك فرق بين ما يتهددنا لمسخ

شخصيتنا أو لتلويث حياتنا وبيئتنا وبين ما يتهددنا لاحتلال أراضينا والسيطرة على أطراف من أوطاننا.

* * *

الامن إذن مفهوم جديد أيضا. وهو وإن كان قديما بنفس المعنى إلا أن مفهومه المعاصر أصبح يكتسي دلالة أعمق في واقع محفوف بالمخاطر. وإذا كان الامن الوطني أو القومي كما يحدده المعجم السياسي هو تأمين سلامة الدولة ضد الاخطار الخارجية أو الداخلية المحدقة بها والتي قد تؤدي الى فوضى داخلية أو سيطرة أجنبية فإن الامن الثقافي يوازي هذا المفهوم. بل ينبغي أن نعطيه من الاعتبار ما يستحقه. فالامن الثقافي هو الحفاظ على الهوية الوطنية بشتى الوسائل الثقافية والتربوية لتنمية هذه الهوية وتحسيس المواطنين بها وجعلهم يؤمنون بأنها القاعدة الاساسية لبناء استقلالهم وتحصين شخصيتهم من الاغتراب والاستلاب والتفكك أو التمزق. وإن أفضل تخطيط على المدى القريب والبعيد لهو تعميق الثقافة الوطنية والاسلامية باعتبارها سياجا مانعا يحول بيننا وبين كل انحراف أو تفكك.

غير أن النظر الى الثقافة باعتبارها سياجا قد يوحي بتصور ثقافة مغلقة على ذاتها أو ثقافة تمنع من الاقتباس والتعامل مع الثقافات الأخرى، وهذا ما لا يجوز الوقوع فيه، لان من حقائق عالمنا المعاصر الأساسية أنه عالم متميز بالتواصل الاعلامي والتقارب الثقافي والتشارك الحضاري شئنا ذلك أم أبينا.

هل يتعارض ذلك مع الثقافة الوطنية ؟ وهل تقف الخصوصية الثقافية في وجه الكونية الحضارية ؟ هنا تبرز الاشكالية الجدلية التي يواجهها كل تخطيط ثقافي في البلاد النامية. وهكذا يحملنا الاهتمام بالامن الثقافي على التفكير في مجموعة من القضايا والاشكاليات المطروحة في عدة مستويات ثقافية تحملنا على الاختيار وتعرضنا للاختلافات العميقة.

ولا ينبغي أن نغض الطرف في سياق هذا التحليل عن الصراع الدائر في كل البلاد العربية أو الاسلامية بين ثقافاتها الوطنية ذات العمق الاسلامي، وبين الثقافة الغربية. كما لا ينبغي أن نستهين بالمخاطر التي تهدد هذه الشعوب من جراء ذلك الصراع غير المتكافىء الاطراف. إن أجيالا من شباب العالم الاسلامي يلتهمها هذا الصراع منذ قرن، وقد حولها إلى معسكرات ايديولوجية. يعادي بعضها البعض، فطائفة منها تدعو إلى رفض الثقافة الغربية، ورفض حضارتها، وإلى الاكتفاء بما لديها من تراث إسلامي ورصيد حضاري. وطائفة تدعو الى التخلي عن ذلك التراث، وتجاوز أصوله، وقيمه الغيبية، وطائفة تشجب التطرف عند هؤلاء وأولئك وتعتقد بأن الحل هو التوفيق بين الثقافتين، أو الجمع بين الاصالة والمعاصرة، وطائفة حائرة مترددة تصبح على رأي وتمسي على آخر. وكل طائفة تبني مصالحها وتكرس جهودها لما تنتصر له وتدعو إليه. ولا ترى المستقبل إلا في إطار تحقيق ما تعتنقه من مواقف. ولذلك يأخذ الصراع الثقافي طابعا شموليا.. لانه بحكم الفاعلية الثقافية لا يمكن تصور منحى من مناحي الحياة لا يتأثر بالمنظور الثقافي والنزوع الاخلاقي المنبثق عنه. فالتداعي والتفكك والتعددية الايديولوجية في المنظور الثقافي عندنا هي المسؤولة عن انعدام الوحدة العميقة، والمسؤولة عن المواقف المهزوزة أو الارتدادية.

إلا أن تجاوز هذا الواقع يتطلب إيجاد منطق موحد في تحليل الظاهرة الثقافية. والعوامل المتحكمة فيها. وهذا المنطق نفسه هو ثمرة الوحدة الثقافية. وهكذا تتضح جدلية المنطق والواقع. أي جدلية المتغير الثقافي والمتغير الاجتماعي، فكلاهما يؤثر في الآخر، فيبدو فاعلا حينا ومنفعلا حينا آخر. ولا يمكن التحكم في توجيههما معا الا باقرار مرجع معرفي شمولي (ابستمولوجي) تتحدد في ضوئه الثوابت التي تجعل من المتغيرات نفسها حركة تطورية هادفه.

هذا بالذات ما نطمح إليه من تحديد (الأمن الثقافي) في مجتمعنا

المغربي، والمطل جغرافيا على الغرب، المتجذر عرقيا في إفريقيا. المولى قلبه شطر المشرق منبع العقيدة واللغة والتراث. فالمزج بين هذه المعطيات هو قدرنا. وإيجاد التوافق بين الثوابت والمتغيرات هو هدفنا،لتظل الحياة بالنسبة إلينا متجددة متطورة بفضل حيوية الثقافة التي تعلمنا كيف نفكر، وكيف نعمم التفكير الديمقراطي بيننا، وكيف نبدع فنجعل من الابداع تعبيرا عن هويتنا وأصالتنا. إن الانتاج الثقافي هو الكفيل بجعلنا نستغني عن الكثير من الاستيراد الثقافي. والانتاج الثقافي لا يتم إلا في شروط ثقافية واجتماعية وحضارية صحية. أعني في جو ينعم بالحرية والديمقراطية والقدرة على النقد الذاتي الذي هو خير مرجع لتقنين الحرية وضبطها.

الأمن الثقافي إذن يقتضي وجود الأمن السياسي والأمن الاجتماعي، أي أنه بنية فوقية تقوم على أسس من البناء السياسي والاجتماعي. والأمن السياسي يقتضي تعميق السلوك الديمقراطي وترسيخه وعلى إشاعة الحرية واحترام القانون، وتمكين الشعب بواسطة ممثليه من مراقبة السلطة التنفيذية.

* * *

بعد هذا يمكن أن نخطط للامن الثقافي. وننتقل من المفهوم إلى الممارسة، ومن التنظير الى التخطيط.

وإذا كانت كلمة القدماء المشهورة (الطبيعة تحارب الفراغ). كلمة مخطئة فيما قصدوا إليه من تعليل ظاهرة تساوي السطوح في السوائل. فإنها في عمومها صحيحة إذا نظرنا في المجال الثقافي للانسان. فالانسان لا يعيش في فراغ ثقافي ولا يمكنه أن يعيش كذلك. فكما أنه لابد أن يستنشق الهواء. فهو لابد أيضا من أن يستنشق الانتاج الثقافي، ولو في عادات يمارسها أو قيم ينفعل بها أو سلوك يقلده. أو أفكار يستهلكها. لانه كائن اجتماعي بطبيعته. إن الثقافة غذاء يُستمد من صميم المجتمع، وتمتصه الذات عبر اللغة والافكار والاحداث، ولا يمكن

توقيف مجراها في النفس، وامتصاص النفس لها. ولذلك فالغزو الثقافي الذي يتحدث عنه المتحدثون لا يمكن أن نصده بمجرد استهجانه أو استنكاره، ولكن بجعل نفوسنا مكتفية بثقافتها عن التأثر به مستغنية بقيمها عن قيمه.

ولا يتأتى تحقيق الاكتفاء والاستغناء إلا بجعل ثقافتنا الوطنية في مستوى البديل الحقيقي للنموذج الثقافي المستورد أو الغازي. إذ من غير المعقول أن نفرض نموذجنا الثقافي فرضا من غير أن تكون نفوسنا تتداعى إليه وتجد فيه التعبير الحي عن نزوعها وإحساسها وذوقها. ينبغي أن نجد في شعرنا ومسرحنا وروايتنا ولوحاتنا التشكيلية وموسيقانا وفلسفتنا ونقدنا ومناهجنا وكل صنوف إبداعنا ما يجعلنا نكتشف ذواتنا من خلاله، ونحس بأنه التعبير الأصيل عن كياننا وذواتنا وتطلعاتنا. لا أن نفرض ذلك فرضا والنفس تأباه، أو نعرضه عليها وهي تتفاداه.

ما هي الشروط التأسيسية للمناخ الثقافي الأصيل ؟

إنها نفس الشروط التي يتحقق من خلالها الامن الثقافي الذي يحقق الهوية والفعالية والمناعة الذاتية تجاه كل غزو ثقافي أجنبي.

أول هذه الشروط تعزيز اللغة العربية. بجعلها لغة الحياة العامة للفكر والبحث والادارة والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والعلمية. وذلك لتنصهر فيها كل العلاقات الانسانية والوطنية وتذوب فيها كل الفوارق الفكرية والاثنولوجية.

وثاني تلك الشروط تنمية روح الابداع الثقافي تنمية هادفة تتوخى الاستقلال الذاتي عن كل الابداعات الاجنبية التي توقعنا في التبعية والابتزاز. ولا يتحقق الابداع إلا حيث ترسخ الحرية ويشيع الايمان بالاصالة. وتقوم الهياكل القادرة على التكوين والتوجيه والتشجيع.

ثالث تلك الشروط جعل الثقافة نظاما متحركا وإبداعا متجددا وليس تراثا نجتره وننغلق به عن كل المؤثرات العالمية. لان الثقافة وإن كانت

جهازا من المعارف والقيم، إلا أنها يجب أن تكون جهازا متفاعلا مع كل ما يكتشفه الفكر ويتمخض عنه الابداع الانساني من حقائق ومناهج ومعطيات. ولكي لا يجمد الجهاز الثقافي عليه أن يكون طليعة للحركة الاجتماعية المتطورة المتجددة. وإن ما أصاب الثقافة الاسلامية من جمود وتراجع راجع في أساسه الى انفصالها عن الواقع وانكبابها على الاجترار والتقليد والالتفات إلى الوراء.

* * *

إذا كانت الثقافة بهذا القدر من الفعالية، في تحقيق الهوية وتحصينها بإقامتها على أساس منظور معرفي وأخلاقي وجمالي متميز، فإن الصراع الثقافي الذي تشهده بلادنا والازدواجية الثقافية على مستوى اللغة والفكر والرؤية، يهدد الشخصية الوطنية بالتصدع وبتكريس الصراع اجتماعيا وسياسيا لا محالة.

أما طائفة من مثقفينا فترى في هذا الصراع ظاهرة اجتماعية تعكس واقعا طبقيا وسياسيا لابد أن ينعكس على الثقافة الوطنية، لأنها بنية فوقية للواقع الموضوعي القائم. وأن هذا الصراع يجب أن يسفر عن نتائجه الحتمية، حسب التصور المادي المعروف. وأما طائفة ثانية فترى أن هذا الصراع إنما هو أحد فصول المقاومة الوطنية لاستعادة الاستقلال الفكري، والثقافي بعد تحقيق الاستقلال السياسي. وأما طائفة ثالثة فترى فيه صراعا بين أصيل ودخيل، أصيل إثنولوجي وسلالي، ودخيل متراكب لا يختص بالعصر الحديث.

ومهما يكن التحليل الذي يتبناه المثقفون عن طبيعة هذا الصراع فإن الأمن الثقافي لا يتسبب إلا بتغليب جانب الأصالة على العناصر المستوردة وتغليب دوافع الابداع على ظواهر التقليد، واعتناق النظرة الإسلامية الشمولية التي صهرت حياة المجتمع المغربي منذ عصور طويلة فجعلت الثقافة الاسلامية فيه بمثابة نظام لمجموعة من العناصر المتكاملة

عبر التاريخ، ومنطق توحيدي لطبيعة الحركة التاريخية المغربية بكل تجلياتها. وكما أن المادة لا تستغني عن الصورة. ولا تنفصل عنها فإن الثقافة الاسلامية بالنسبة للمغرب ظلت صورة لمادته النفسية والاجتماعية والحضارية، ومنهجا لحركتها المتجددة.

ولكن هذه الثقافة لم تكن إسلامية إلا بمعنى التحامها بالقيم الثابتة التي جاء بها الاسلام. أما صورتها الوطنية المتجددة فقد ظلت متميزة ومتفتحة على الدوام. متميزة بخصائصها لأن الاسلام لا يتنافى مع المقومات الخصوصية لكل أمة أو شعب. ومتفتحة لأن المغرب يقع موقعا يحتم عليه التفاعل مع مختلف الحضارات المحيطة به. ولأن منطق التاريخ المغربي يفرض هذا التكامل بين المتغير والثابت. وهو ما جعلنا نقول بكون الثقافة نظاما متحركا وإبداعا متجددا متفاعلا مع كل ما يتمخض عنه الفكر الانساني من معطيات وحقائق ومناهج.

وهذا المنطق لا يستوعبه الذين يقصرون الثقافة على البني الفوقية. فهؤلاء بحكم نظرتهم لا يتصورون إمكان قيام أمن ثقافي في ظل الصراع الاجتماعي المستمر بين القوى الاجتماعية. كما لا يمكن أن يستوعبه أيضاً أولئك الذين يجعلون من الثقافة شرنقة تسجن الذات وتحجب عنها الحياة الخارجية، فهؤلاء يدعون إمكان الاكتفاء بالتراث. ولا يتصورون الأمن الثقافي إلا في ظل ذلك الاكتفاء.

أما نحن فنتصور الثقافة نظاما من القيم والمعارف المتطورة، والتعبير الحر عن إنسانية الانسان. فالقيم هي الثوابت التي تجعل من الحركة منتظمة وهادفة. والمعرفة هي التي تجعل الحركة منتجة. والتعبير الحر هو الذي يحقق البعد الانسائي والجمالي.

إنه من الصعب الزعم بإمكان تحقيق أمن ثقافي في أي مجتمع معاصر. فهذا المجتمع إما أن يكون متخلفا يستورد حاجاته المعرفية

والفنية والثقافية بأكثر مما ينتجها. وبالتالي فهو مجتمع غير شاعر بهويته في الحقل الحضاري والثقافي. وإما أن يكون مجتمعا متقدما ناضب الثقافة من القيم الأخلاقية والتوازن النفسي، عاجزا عن حل إشكالياته الحضارية. غير أن الثقافة الاسلامية التي حققت عبر تاريخها الطويل ذلك التوازن القائم على التكامل بين الوحي والعقل بتحقيق الذات وجعلها متجاوبة مع السنن الكونية واعتبار ذلك من أعظم مظاهر العبادة، وتحقيق كرامة الانسان، لهي الثقافة الجديرة بتحقيق هذا الأمن المنشود وتحصين هوية الانسان من كل تلوث واستلاب واغتراب.

في السياسة والاجتماع

أخلاقية السياسة في الإسلام

يعتبر المبدأ القائل بضرورة فصل الدين عن السياسة من أكثر الأفكار شيوعاً في هذا العصر، بناء على معطيات التطور السياسي والاجتماعي للمجتمعات الأوروبية في العصر الحديث، فلقد تحقق هذا الانفصال بالنسبة للمجتمعات الغربية للأسباب المعروفة، كما تحقق هذا الانفصال كذلك بالنسبة لعدد كبير من الشعوب في آسيا وافريقيا. كانت معروفة قبل الاستعمال الأوربي بخضوعها للأنظمة الدينية. وعندما استقلت سياسيا أخذت بالأنظمة الغربية في التنظيم السياسي ونظريات الحكم الحديثة.

أما الشعوب الاسلامية فقد ظلت متأرجحة بين الاتجاهين. اتجاه الحكم الديني، واتجاه (العَلمنة) أي فصل نظام الحكم عن الدين. وظلت الفكرة القائلة بفصل الدين عن الدولة تتجه بحسب الأغراض الاستعمارية المرسومة لها. فتارة تظهر الفكرة، وتارة تختفي، أو يُدعى لنقيضها بحسب الأشخاص الذين يمثلون دور الاتصال أو دو الانفصال. وقد كان دحض هذه الفكرة من أهم شواغل الفكر الاسلامي في الربع الأول من هذا القرن. بسبب زوال الخلافة العثمانية. وما لابسه من ظروف استعمارية، وكان ظهور كتاب الشيخ على بعد الرازق (الاسلام وأصول الحكم)[1] من أكبر

(1) الشيخ علي عبد الرازق (1888 — 1966) عالم مصري وعضو مجمعي بالقاهرة. أصدر كتابه المشار إليه سنة 1925 مدافعا فيه عن فصل نظام الدولة عن الدين.

المؤشرات لهذا الاتجاه. وكان من نتائج هذه الفكرة إشاعة القول بانفصال الأخلاق عن السياسة.

وليس هناك عصر أكثر تمثيلا لهذا الانفصال من عصرنا هذا، فهو عصر مليء بالتناقضات مهدد بالأخطار من جراء هذا الانفصال.

والواقع أنه إذا كانت مجتمعاتنا الاسلامية ــ وهي مجتمعات دينية ــ حريصة على الحفاظ على عقيدتها في خضم الصراع الايديولوجي الذي نعيشه، فإن ذلك لن يتحقق لها بمجرد التشبث العاطفي بهذه العقيدة، أو بممارسة بعض الطقوس والعبادات والتظاهرات التقليدية. وإنما يتحقق لها ذلك إنْ هي استطاعت أن تواجه تلك الايديولوجيات في مجال الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بأن تستعيد فعالية المبادىء والأحكام الاسلامية في مجال الحياة العملية، في جميع مستوياتها، مع تقدير ضرورة التطور حَقَّ قدرها، ومعرفة ما يجب أن يثبت وما يجب أن يتطور من تراثنا وتقاليدنا وأنظمتنا. فهذا هو الأسلوب الوحيد للحفاظ على الاسلام في حياتنا المعاصرة، بل هو الأسلوب الوحيد الذي يفرضه الاسلام على معتنقيه، ولا يرضى بما سواه منهجا للعمل. أما أن يظل الاسلام أخلاقا مثالية ونظرية طوباوية وتاريخا نتعزَّى به أو نفر بذاكرتنا إليه، كلما أعوزنا الشعور بكرامة الحاضر فهذا ما لا يقبله دين يقرن بين الايمان وبين السيادة التي تستمد قوتها من هذا الايمان. إذ لا معنى لِأَن يؤمن المرء بشيءٍ لا ينعكس على حياته بالقوة الايجابية والمَنَعة والقوة والكرامة. وفي هذا السياق نفهم الآيتين الكريمتين :

«ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين»[2].

«فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم»[3].

(2) آل عمران : 139.

(3) محمد : 35.

وقد نشأ عن ذلك الانفصال بين السياسة والاخلاق من ناحية، والانفصال بين الدين والسياسة من ناحية ثانية نتائج خطيرة على التاريخ الاسلامي في ماضيه وحاضره، ومن تلك النتائج أن الفئات المثقفة في عالمنا الاسلامي قد وقر في نفوسها الانفصال بين الديني والدنيوي إلى حد بعيد. صحيح أن هذا الانفصال قد وجدت بذوره منذ عهود طويلة قبل العصر الحديث، بسبب أنماط الحكم التي عرفها المجتمع الاسلامي، وبسبب إغلاق باب الاجتهاد في المجال الفقهي، فترك المجال لحركة الحياة الاجتماعية تشق لنفسها طريقها من غير تقيد بأحكام الشريعة.

وقد كانت المجتمعات الاسلامية فيما مضى من تاريخها مكتفية اكتفاء ذاتيا بما كان قد بلغه الفقه الاسلامي من ازدهار حتى القرون الأخيرة، إذ لم تكن هذه المجتمعات تعرف تطورا ما خارج حضارتها التي أنشأتها لنفسها في تكامل مع النظام الذي يَشُدُّها إلى الاسلام، إنْ في مستوى المعاملات، بفضل الأحكام الفقهية التي تضع لكل حالة ولكل جزئية حكمها، أو في مستوى الأخلاق والعقيدة، بفضل علم الكلام الذي كان يحدد الصياغة المنطقية للعقيدة نفسها. ولكن الأوضاع قد تغيرت جذريا منذ أواسط القرن التاسع عشر بالنسبة لعالمنا الاسلامي. فقد اضطرت الدولة العثمانية منذ سنة 1850 أن تصدر أول قانون تجاري منقول عن القانون الفرنسي، ثم استمرت حركة الأخذ بالقوانين الوضعية بعد ذلك حتى اليوم[4].

لم يقف الأمر عند هذا الحد، وانما تغير منطق التفكير نفسه، حين أصبح البعض ــ وذلك في غياب الوجه الايجابي من الدين في الحياة المعاصرة ــ يعتقدون أن الدين نفسه كان من أسباب تخلفنا، ومن عوائق تقدمنا، ولعل بعض هؤلاء يقصدون الصورة التي نتدين عليها، حين يجيلون النظر في مظاهر الدين في مجتمعنا فلا يرون إلا المتناقضات، وربما رأوا

(4) أنظر فلسفة التشريع الاسلامي للدكتور صبحي محمصاني. ص 62.

وقوف بعض رجال الدين إلى جانب تبرير الفساد السياسي والانحراف الأخلاقي، أو رأوا مظاهر الشعوذة المنسوبة إلى الدين تطغى على كل شيء.

* * *

إن تصحيح مفهومنا عن الدين، وبالتالي تصحيح الممارسة للدين لا يمكن أن يتمَّا معا إلا على أساس استعادة المفهوم الشامل والحقيقي للدين، وهذه النقطة لا تدخل في صلب موضوعنا ومع ذلك لابد من اعتبارها عنصراً أساسياً في الأُطْروحة التي نكونها عن الموضوع.

فالدين في أعلى مفاهيمه وأرحبها هو الالتزام **بنظام** معين. وبالنسبة للاسلام يأخذ هذا المفهوم كل أبعاده، وذلك بالتسليم المطلق بأن نظاما شاملًا يهيمن على الكون. وهذا النظام الكوني يُمكن اكتشافه عن طريق سعي فكري ووجداني مركز، ولا يمكن أن يتحقق هذا السعي إلا بباعث باطني يوجه مدارك الانسان وأفعاله في ضوء منهج معين **فإذا وجد الباعث ووجد القصد ووجد المنهج وتحقق السعيُ أمكن للانسان أن يدخل في تجربة عالية تسْمو به إلى أعلى درجات الاكتشاف والارتقاء.**

والمنهج المشار إليه هو الشريعة التي تحدد كيفيات الأعمال حسب ما يوضحه الفقه أو يُحدد كيفيات الاعتقاد حسب ما يحدد علم الكلام[5].

فالاسلام إذن ليس مجرد عقيدة منفصلة عن الواقع وعن السلوك، وليس مجرد أحكام لا تعتمد على قواعد عامة وأصول اعتقادية، بل هو تكاليف مؤسسة على عقيدة تعطي تلك التكاليف أبعادها. وهذا التطابق بين الايمان والعمل هو ما يعتبر منهجا في الاسلام. وهل يعقل أن نطلب المنهج في كل شيء شيء من مطالب حياتنا الفكرية والعلمية، ولا تطلبه

(5) أنظر الفقه الاسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص 8.

في العقيدة نفسها أو بالأحرى لا نبصره في الدين الاسلامي كنظام شامل للحياة ؟

إن جهلنا بهذه الحقيقة الموضوعية هو الذي جعلنا أو جعل البعض منا ــ على الأصح ــ ينظر إلى الاسلام نظرة تجريدية، أو نظرة جزئية، حين يقصره على المسائل المتعقلة بالمصير الانساني. وهذا هو الفهم الذي كان النصارى في القرون الوسطى يفهمون به دينهم، وان كانت لهم مبررات في ذلك أساسها الاختلاف البين بين المسيحية والاسلام. وقد قادهم هذا الفهم إلى أن يفصلوا بين الدين والدنيا، فكان ذلك بداية دخولهم في عصر جديد.

نعم، يمكننا أن نعترف بما يسمى (الصحوة الاسلامية) التي تأخذ في الاتساع والانتشار بين طوائف وفئات من شباب الأمم الاسلامية، ولكن الناظر في بواعث هذه الصحوة والمناهج المتبعة لدى دعاتها يلاحظ أنها مهتمة بالفروع دون الأصول، وأنها لا تنطلق من تجديد للفكر الاسلامي يواجه مشكلات العصر لحلها أو تجاوز تناقضاتها، بقدر ما تواجه مجرد انحرافات شكلية (فقهية). أما التخلف الحضاري والجمود العقلي فلا تعيره اهتماما لدى دعاتها وأنصارها. بينما الأزمة الاسلامية في عمقها هي أن العالم الاسلامي لا يمكنه لحظة ما الاستغناء عن الغرب المتقدم المهيمن على مصادر الثروة المتمكن من ناصية القيادة العالمية.

إن أكبر خطر تنطوي عليه صحوتنا الجديدة أن نعتقد أن الإقبال على العبادات والطقوس وتطبيق بعض الأحكام الشرعية كافيان لتغيير العالم الاسلامي.

ذلك أننا لن نستطيع إذا حصرنا الاسلام في طقوس وعبادات أن نستمر طويلًا في الحفاظ عليه، مادمنا غافلين عما يجري في العالم الآخر من حولنا وعما يجري في نفوس شبابنا من تحولات عميقة بسبب التكوين التربوي الناقص، الذي يتلقونه والتحريف الشائن الذي يشكل تصوراتهم

عن دور الدين في الحياة. وقد يفضي الأمر إلى تغيير مجرى تاريخنا الاسلامي. لأن الأجيال الصاعدة من هذا الشباب تواجه عمليا وعلمياً اختيارات واضحة بين أنماط من التفكير، منها التفكير العلمي الموضوعي، ومنها التفكير التجريبي المادي، ومنها التفكير الإلحادي ومنها التفكير المثالي. وبين هذه الأنماط وسواها فجوات كبيرة من الاختلاف، بل من التناقض والصراع. فمنها ما يغري بالاستسلام والخمول، ومنها ما يبعث على الثورة، ومنها مايوحي باليأس من واقع الانسانية، ومنها ما يدعو إلى الاعتدال والاتزان، ولكل ذلك انعكاساته الاجتماعية والسياسية.

ومن هؤلاء طائفة من الايديولوجيين حددوا اختياراتهم مسبقاً، فهم خصوم لما سواها لا يبالون بجدل أو نقاش، أو تفاهم أو حوار.

ومن هؤلاء من يتساءل :

ما المقصود من الجمع بين السياسة والاخلاق ؟ ومتى كانت السياسة لها أخلاق ؟ أو ما نوعية هذه الأخلاق التي ترتبط بها السياسة ؟

فهذه التساؤلات غير واردة في الفكر السياسي الأوروبي، لسبب واحد هو أن الغرب، يعتبر السياسة والسلوك السياسي حسب مقولة (مِكيافللي) هُما فوق الاخلاق، فالأخلاق بمعنى القيم الثابتة متروكة للمنظرين أو الضعفاء يتلهون بها.

إن الأنظمة القائمة في مشرق العالم ومغربه تؤكد انعدام الثوابت القيمية، والخضوع فقط للمتغيرات المصلحية. وشبابنا في العالم الاسلامي له من الأدلة الماثلة أمامه ما يكفي للقطع بهذا الاتجاه. والتأثر به في حياته السياسية والاجتماعية.

إن الرأي العام في عالمنا المعاصر يأخذ بالنظرية المكيافيلة(6) القائلة

(6) نسبة إلى المفكر الايطالي ميكيافللي Machiavilli (1469 ــ 1527) كان مستشارا للامارة الثانية لآل مديتشى بمدينة فلورنسا واشتهر بكتابه (الأمير).

بأن السياسة شيء والأخلاق شيء آخر لذلك ينبغي توضيح هذه النظرية أكثر.

* * *

يعتبر مِكيافللي من بناة الفكر السياسي الحديث، فقد كتب بصورة مدققة عن أساليب الحكم، وعن الوسائل التي تتقوى بها الدول، عن السياسات التي تستطيع بها هذه الدول توسيع رقعة نفوذها وتثبيت سلطانها. ثم كتب عن الأخطاء التي تؤدي إلى انحلالها أو ضعفها. وهو لم يهتم بغير القوى السياسية المتحركة. بل ويفصل هذه القوى فصلًا تاماً عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية[7]، إلا إذا أمكن استخدامها كذريعة أو كدافع سياسي لغرض سياسي.

فاللامبالاة الأخلاقية هي إحدى قواعد الفكر السياسي المكيافللي في السياسة الحديثة. فقد أثر هذا الفكر السياسي في الفكر الأوروبي في مجال السياسة العملية، منذ بداية العصور الحديثة، وكان يضع من غير شعور منه أو من معاصريه أسس التقاليد السياسية التي سيسير عليها التاريخ الأوروبي الحديث جملة وتفصيلًا. بينما كان يعتقد في قرارة نفسه أنه بذلك يضع الأسس الأخلاقية والاجتماعية لاستقرار المجتمع السياسي. فالفضائل الاجتماعية إنما تنبت — حسب رأيه — في ظل القوة المطلقة، والسيادة المنيعة للدولة. وهذا ما كانت تحتاج إليه إيطاليا في عصره. وقد بنى على هذا الاستنتاج — وهو موضوعي بالقياس إلى تاريخ إيطاليا — قاعدة أخطر، وهي أن الحاكم باعتباره خالق الدولة ليس خارج القانون فحسب، ولكنه خارج الأخلاق أيضا، إذا كان القانون يسنُّها. وأنه ليس هناك معيار للحكم على أفعاله سوى معيار واحد هو معيار نجاحه أو فشله في الحكم. وهكذا يقول بالنص :

(7) أنظر كتاب (الأمير) الترجمة العربية — 32.

«يجب على الأمير الذي يرغب في المحافظة على نفسه أن يتعلم ألا يكون طيباً دائماً، وإنما يكون كذلك أو لا يكون حسب ما تقضي به الضرورة. وليس له أن يهتم بما يناله من لوم أو نقد بسبب أمثال هذه الرذائل التي بِدونها قد يكون من الصعب عليه الحفاظ على دولته. وسوف يتضح له بعد تقويم جميع المعطيات أن ما يبدو له فضيلة سوف يقوده إلى الدمار، في حين أن ما يتراءً له رذيلة يتيح له الأمن والرخاء»[8].

ولا يختلف المفكر السياسي توماس هوبز Thomas Hobbes[9] الانجليزي مع مقولات مكيافللي، ولو أن المنظور الفكري متغير بينهما، لأن الحروبَ الأهلية والداخلية التي كانت تصهر الشعوب الأوروبية يومذاك لقيام الدولة القومية الحديثة، كانت توحي بنوع الأخلاق السياسية المطلوبة.

وعندما جاء أوغست كونت Auguste Comte[10] في القرن الماضي سجل ملاحظة هامة في هذا السياق، حين دعا إلى أن تصبح السياسة نفسها علما يخضع للملاحظة، ويتجرد من كل القبليات والنظريات والتأثير الأخلاقي.

ومن ثَم خيل للكثيرين أن السياسة علم له قوانينه الموضوعية، التي تؤكدها التجربة؛ ومن تلك القوانين إبعاد الاعتبارات الدينية من مجاله. وقد مضى التطور السياسي والتاريخي في أوروبا على هذا الأساس، وكان ما كان من فصل الدين عن الدولة، ومن ضمور الفكر الديني المسيحي، وانهزامه أمام الفكر العلمي، ومن تقدم أوروبا تقدما عظيما، بسبب تحرر الفكر

---

(8) أنظر تطور الفكر السياسي. ص 483 والفقرة (18) من كتاب (الأمير) ص 147.

(9) فيلسوف انجليزي (1588 — 1679) كانت له آراء مهمة في السياسة المدنية وكان يرى أن الحيطة والحذر هما مصدر القواعد التي يجب أن يقوم عليها السلوك المدني والسياسي وبان القانون هو أمر الحاكم لا غير.

(10) فيلسوف فرنسي شهير (1798 — 1857) مؤسس الفلسفة الوضعية المشهورة التي دعت إلى قيام الفكر على أسس علمية صارمة.

الانساني من هيمنة سلطان الكنيسة وتوجيهها. فخيل للجميع أن التاريخ الانساني الحديث مَدين في تقدمه للتحرر من الفكر الديني، ولفصل الدين من السياسة، أو فصل الدين عن الدولة.

وقد ظهرت في أعقاب هذه الآراء السياسية نظريات كبرى مثل نظرية **العقد الاجتماعي**، ونظرية **الحقوق الطبيعية**، ونظرية **أخلاق المنفعة** ونظرية **الصراع الطبقي**، وكلها قام لتقديم البديل عن أخلاق ميتافيزيقية في النظام السياسي، ولعل النظرية الأخيرة أشهر تلك النظريات المعاصرة. ذلك أنها لكي تجعل لنفسها طابعاً علميا قامت بتحليل التاريخ القديم والحديث في ضوء التحليل المادي للتطور، ولصراع القوى السياسية في المجتمع، ثم حللت هذا التاريخ على أساس افتراض معين، وهو اعتبار الدين بعامة نظاما عقائديا يدل على تسخير طبقة المستغَلين لفئة المستغِلين. ولذلك اعتبرت (الدين) عقيدة رجعية، والفكر القائم عليه فكراً رجعياً، أي فكرا يرتد إلى الوراء، حيث الناس يستعبدون الناس بأفكار ومبادئ غيبيّة، لا غاية من ورائها سوى تخدير عقول المستغَلين.

كل ما حدث في أوروبا، وفي تاريخ أوروبا الحديثة كان يؤكد أن تحرير الفكر الأوروبي من سلطان الكنيسة هو تطور حاسم، وتقدم في نفس الوقت، ويكفي أن أورد لكم عبارة واحدة من خطب، مكيافللي عن تصوره للدين وعن واقع الدين المسيحي كما كان يتحكم في أتباعه يومئذ، إذ يقول :

«ان ديننا يضع السعادة القصوى في الخنوع والمسكنة، واحتقار المآرب الدنيوية... ويبدو لنا أن هذه المبادئ جعلت الناس عاجزين وأوقعتهم فريسة سهلة لذوي العقول الشريرة، الذين يستطيعون التحكم فيها بصورة أدعى للاطمئنان، إذ يرون أنه في سبيل الظفر بالجنة يكون الناس أميل إلى تحمل الإساءات منهم إلى الثأر لها»[11].

(11) أنظر تطور الفكر السياسي ج 477/3.

.نعم لقد كان هذا صحيحا بالقياس إلى الكنيسة المسيحية في أوروبا، وكان صحيحا بالنسبة للمسيحيين في أوروبا. وصاغت أوروبا ثقافتها من هذا التاريخ الطويل الحافل بالصراع بين المسيحية والعقلانية. ومن هذا التاريخ ومن هذه الثقافة استمد بعض المثقفين عندنا مفهوم الدين. ومفهوم الرجعية في الفكر الديني، وقاسوا مسائل الدين على هذا القياس حتى بالنسبة للإسلام.

ولذلك كان يجب أن نوضح منذ البداية هذا الخطأ الجسيم الذي يقع في بعض المثقفين عندنا حين لا يفرقون بين طبيعة الإسلام وطبيعة المسيحية، وحين لا يفرقون بين أثر الدين في تاريخ بلادهم وأثر الدين في تاريخ أوروبا، وحين لا يقرأون تاريخ أمتهم وحضارتها بالقدر الذي يوضح لهم كل شيء من جوانب الأخلاق بين حضارة وحضارة ودين ودين وتاريخ وتاريخ.

لذلك أردت أن أتحدث عن نقيض المقولة المَكيافيلية، التي أفرزتها طبيعة المرحلة التاريخية الأوروبية في مرحلة تقلص سلطان الكنيسة المسيحية، بعد استفحال استبدادها، وبداية انبثاق الفكر العلماني في أوروبا الحديثة. وذلك بأن أتحدث عن المقولة الأخرى التي تصحح في نظري الوضع السياسي والإنساني معا. وهي أن السياسة يجب أن تكون في خدمة الأخلاق. كما يقرر ذلك المنهج الإسلامي.

وذلك في الوقت الذي تأكدنا فيه بكون المبادئ السياسية التي دانت بها دول أوروبا تبرر كل شيء في سبيل السلطة، وتهدر كل كرامة في سبيل السيادة والانتشار والاستعلاء، وما صاحبها من إيمان بأن البقاء للأقوى وبكل ما تَمَخَّض عنه تاريخ أوروبا من تجارب الاستعمار البشع، واستغلال الانسان للانسان، أقول تأكدنا بكون هذه السياسة اللاأخلاقية هي التي تقود البشرية اليوم إلى طريق مسدود من الأزمات والحروب وانتكاث العهود ونقض الالتزامات، وتحكيم القوة في العلاقات الدولية وارهاق الشعوب الضعيفة بكل وسائل التضييق والإعنات.

إذن علينا أن نوضح مفهوم الأخلاق في المنهج الاسلامي، هذا المفهوم الذي يجب أن يرتبط بالسلوك السياسي في جميع المستويات في الدولة الاسلامية، أو في المجتمع الاسلامي، وذلك لأن في إقدامنا على ترشيد صحوتنا الاسلامية خطوة لابد منها وهي إقدام أنظمتنا السياسية على الالتزام فيما بينها على الأقل بالحلف الاسلامي الذي يقر أساساً بتطابق السياسة مع الأخلاق.

أما الأخلاق في المفهوم الاسلامي فهي السلوك العملي، أي الممارسة الفعلية الثابتة على مبادىء معينة لكل ضروب النشاط الاجتماعي. وإذا كانت نظريات فلسفة الأخلاق كلها تدور حول معنى الحق والواجب، والحرية والمسؤولية، والخير والشر، وما يؤسَّس على هذه المفاهيم من قيم ومعايير، فإن الاسلام حدد هذه القيم والمفاهيم في ضوء منهج إسلامي شامل، وأعطت الفترة التاريخية النبوية والراشدية المثال العملي لتطبيق، تلك المفاهيم والقيم تطبيقاً قويماً راشداً. ثم اتضح في نهاية العهد الراشدي أن الصراع بين هذه القيم والقيم الجاهلية التي كانت ما تزال عالقة ببعض النفوس قد أدى إلى انحراف التاريخ الاسلامي عن صراطه المستقيم.

ولا نحب أن ندخل في تفاصيل تلك الأخلاق التي دعا إليها الاسلام وبناها على أساس منهج شامل، يجمع بين العقيدة والسلوك جمعا لا انفصام له، وانما نَوَدُّ أن نشير إلى أنه الخلاصة التي قدمها الرسول نفسه ﷺ عن الاسلام قد جمعها في كلمات عندما قال :

«انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق»[12].

---

(12) ورد هذا الحديث في كتاب (الموطأ) باب (حسن الخلق) بلفظ بعثت لأتمم حسن الاخلاق ج 2/ 902.

والتفسير الحقيقي لمعنى مكارم الأخلاق هو أنها الصفات النفسية الثابتة التي يقرها في ميزان القيم والمعايير العقل والوجدان والفطرة جميعا. إذ لا يوجد مختلفون حول قيم الصدق والشجاعة والعفة والعدل والاحسان والوفاء بالعهود والالتزامات، أو بقيم الحرية والمساواة والكرامة الانسانية، فذلك ما لا يقع فيه خلاف بين ذوي العقول العادية فضلا عن العقول الراجحة، والطباع السوية، من بني البشر. ولذلك لا يُحتاج في إثبات هذه الفضائل، في نظري إلى برهان عليها من قرآن أو سنة. ما دام العقل البشري، أو مادامت الفطرة الانسانية تثبت ذلك وكأنه من البديهيات. وهذا سر ما ذهبت إليه المعتزلة في تاريخ الفكر الاسلامي من قولهم إن القبيح ما قبحه العقل، وأن الحَسَن ما حسنه العقل، إذ لا خلاف عندهم في أن الحسن والقبيح وصفان ذاتيان للافعال أو السلوك الانساني، بالنظر إلى بواعثه وأسبابه، وانما جاءت الشريعة تثبيتاً لذلك[13].

فالأخلاق الفاضلة إذن مما يتفق فيه نظر العقل وحكم الشرع... ولن يختلف اثنان حول ما اعتبره الاسلام خيرا وفضيلة، أو ما اعتبره شرا ورذيلة.

فما معنى إتمام مكارم الاخلاق ؟ ما هذا الاتمام الذي أشار إليه الرسول ﷺ ؟ معنى الاتمام أو التمام هنا من غير شك يتضح من تفرقة المناطقة بين نوع التمام المفارق (الموضوعي)، والتمام غير المفارق، (الذاتي).

وأنا سأفهم التمام هنا بالمعنى الثاني، أي أن تمام الاخلاق هنا ذاتي غير مفارق، إلا بتبدل القيم الأخلاقية ذاتها. فأي تمام يقصد الرسول ؟؟ إنه لم يضف إلى لائحة الأخلاق صفة أو فضيلة لم يعرفها العرب من قبل، كما سنرى في مثال واحد سيأتي بيانه، ولكنه أعطى الأخلاق صورة جديدة لم تكن لها من قبل فما هي هذه الصورة ؟

---

(13) أنظر (الملل والنحل) للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم ج 53/1.

إنه رفع الأخلاق من مستوى العرف والمصطلح الاجتماعي إلى مستوى النظام الكوني، أي أنه جعل الفضيلة فضيلة في حد ذاتها، والواجب واجباً في حد ذاته، أي معنى بديهيا يفرضه العقل ويقتنع به من غير احتياج للبرهنة عليه، وسنأخذ مثالًا واحدا على ذلك.

إن العدل فضيلة، وهو واجب من ناحية، وحق من ناحية، وهو مما تُقِره الأعراف والمعايير الاخلاقية. وهو قد عرف كذلك عند العرب. ولكن الاسلام وضع العدل في إطار شامل من النظام الكوني القائم بذاته على القسط أو العدل، فهو الأساس الذي قامت عليه السماوات والأرض. قال تعالى :

ـــ «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط»[14]، ولذلك يطالب به الانسان المؤمن باعتباره مكملًا لمعنى إيمانه.

ـــ «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله.»[15] والرسول مطالب بالقسط على الاطلاق والشمول :

ـــ «وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط، ان الله يحب المقسطين»[16]. ثم يرتبط هذا العدل بالعدل الالهي المطلق، الذي يتجاوز كل دوافع انسانية أخرى عابرة أو ظرفية.

ـــ «قُلْ أمر ربي بالقسط»[17].

ـــ «ولا يجرمَنَّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى. واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون»[18].

(14) آل عمران : 18.

(15) النساء : 135.

(16) النساء : 8.

(17) الأعراف : 29.

(18) المائدة : 8.

إن صيغ الأوامر الأخلاقية في القرآن صيغ نهائية والزامية وغير مشروطة، بمعنى أنها لا تربط الواجب الأخلاقي بالمنفعة، ولا بأي اعتبار آخر. وهو ما اهتدى إليه الفيلسوف الألماني. كانت Kant عندما حدد ميتافيزيقا الأخلاق، فنادى بالواجب لذاته. وبالحق لذاته.[19]

لننظر مثلا في هذه الآية :

«إن الله يامر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، يعظكم لعلكم تذكرون، وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلًا، إن الله يعلم ما تفعلون ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا، تتخذون أيمانكم دَخَلا بينكم، أن تكون أُمة هي أربي من أمة. انما يبلوكم الله به، وليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون»[20].

أوردت هذه الآيات كاملة لنقف على معنى كون الفضيلة الأخلاقية والسلوك الاخلاقي في المنهج الاسلامي هما فعلين صادرين عن الايمان، ولكنهما من حيث الأساس أمران إلَهيان، موجهان ومراقبان. موجهان، لأنه ما من إرادة خيرة في الانسان إلا وهي من طبيعة الخير الأسمى في هذا الكون، ومراقبان، لأن السلوك الانساني لا تتم فضيلته إلا إذا كان مجردا من أي عنصر ذاتي أو منفعي، وأنه ليس للمرء استقلال فيما يفعل، بحيث يعتمد على منطقه الذاتي، ويلتمس من وراء فعله راحة ضمير ذاتية وحسب. بل هناك جزاء أُخروي. وهناك مراقبة كونية شاملة تنظر إلى النوايا والبواعث، علم ذلك من علمه، فجعل الله كفيلا عليه، وجهله من جهله، فهو مُلاق جزاءه لا محالة.

وأوردت هذه الآيات بكاملها أيضا لأنها تمثل بمفردها أحد مبادئ

(19) فيلسوف ألماني شهير بنظرياته الاخلاقية والميتافيزيقية (1724 — 1804) أثر في الفلسفة بعده تأثيراً كبيرا.

(20) النحل : 90، 91، 92.

الدستور الأخلاقي والقانوني للعلاقة الدولية في المنهج الاسلامي، ولأنها تثبت كل ما ورد في سياق حديثي عن معنى الخلق في الإسلام. وقد كان المسلمون الأولون يدركون هذا كله، ويقفون على مغزاه. فهذا عثمان بن مظعون الجمحي مثلا يقول : «إنه ماأسلم إلا حياء من محمد عليه السلام، ولكنه يوم سمع هذه الآية، دخل الاسلام قلبه بعمق». وهذا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول :

«إن هذه الآية هي أجمع آية في القرآن لمعنى الخير والشر». وهذا قتادة يقول : «انه ليس من خُلُق حسنٍ كان في الجاهلية يعمل ويستحب إلا أمر الله تعالى به في هذه الآية، ليس من خلق سيء إلا نهى عنه الله تعالى في هذه الآية.

قال سيد قطب يعلق على هذه الآية :

«وكان بعضهم يبرر لنفسه نقض عهده مع الرسول ـــ ﷺ ـــ بأن محمدا ومن معه قلة ضعيفة، بينما قريش كثرة قوية، فنبّهم إلى أن هذا ليس مبرراً لأن يتخذوا أقسامهم غشا وخديعة فيتخلوا عنها» : «ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة»، أي بسبب كون أُمة أكثر عددا وقوة من أمة. وطلبا للمصلحة مع الأمة الأربى.

«ويدخل في مدلول النص أن يكون نقض العهد تحقيقا لما يسمى الآن (مصلحة الدولة) فتعقد دولة معاهدة مع دولة أو مجموعة دول، ثم تنقضها بسبب أن هناك دولة أربى أو مجموعة دول أربى في الصف الآخر، تحقيقا (لمصلحة الدولة) ؟ فالاسلام لا يقر مثل هذا المبرر، ويجزم بالوفاء بالعهد، وعدم اتخاذ الأيمان ذريعة للغش والدخل. ذلك في مقابل أنه لا يقر تعاهدا ولا تعاونا على غير البر والتقوى. ولا يسمح بقيام تعاهد أو تعاون على الاثم والفسوق والعصيان وأَكْلِ حقوق الناس، واستغلال الدول والشعوب.. وعلى هذا الأساس قام بناء الجماعة الإسلامية، وبناء الدولة الإسلامية، فنَعِمَ العالم بالطمأنينة والنظافة في المعاملات الفردية والدولية

يوم كانت قيادة البشرية إلى الإسلام»[21].

وليست الأهمية أن يرد نص الهي في تحديد القيم الأخلاقية وحسب، ولكن الأهمية في كيفية تلقي المؤمنين للنص، وكيف فهموه. وكيف أدركوا مستويات المضمون الأخلاقي فيه. فهذا جانب آخر من الدين لأنه يحدد مضامين الخطاب الإلهي.

فهذه طائفة تفهم من العدل في الآية على أنه العدل الأسمى، وهو الاعتراف بحقيقة الكون العليا، وأي ظلم أظلم من نكران الحقيقة الكونية. ولهذا قالت الصوفية : العدل خلع الأنداد، والاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، وأن تحب للناس ما تحب لنفسك، وقال آخرون العدل في الأفعال والاحسان في الأقوال، فلا تفعل إلا ما هو عدل، ولا تقل إلا ما هو إحسان.

هذه هي الأخلاق التي كانت توجه المؤمنين في بداية حركتهم التاريخية والحضارية، وهي التي حددت سلوكهم حاكمين ومحكومين، وألزمتهم إلزاماً أخلاقيا يفوق في قوته كل إلزام آخر عرفه الناس من قبل ومن بعد.

لم يقتصر الأمر على تقرير المبادئ، بل جاء التاريخ النبوي والراشدي مثالًا عالياً من الممارسة السياسية في ضوء الأخلاق الإسلامية.

فهذا الرسول ﷺ يلزم حُذَيفة بن اليمان بألا يشهد بدرا وفاء بعهده لكفار قريش بألا يقاتل مع الرسول.

وهذا الرسول يرى أبا رافع ـــ مولاه فيما بعد ـــ حين قدم عليه مبعوثا من قريش أثناء صلح الحديبية، ويقع في قلبه الإسلام عندما يرى الرسول، ويقترح ألا يعود لقريش، فيقول له الرسول : إني لا أخيَس بالعهد ولا

(21) أنظر تفسيره في ظلال القرآن. (سورة النحل).

أحبس البرد، ولكن ارجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع به.

ـــ وهذا أحد المسلمين يؤمن أهل بلد بالعراق أثناء فتح المسلمين للعراق.

«إن الله عظم الوفاء، فلا تكونوا أوفياء حتى تفوا. فوفوا لهم وانصرفوا عنهم»(*).

* * *

لقد مضينا في الحديث عن الأخلاق في المنهج الإسلامي دون أن نتحدث عن (السياسة).

السياسة باختصار هي القيام بتدبير حياة المجتمع الإنساني وتوخي مصالحه العليا للمحافظة على بقائه واستمراره وازدهاره.

لكن الملاحظ أن السياسة كممارسة للحكم ذات طابعين عامين : طابع إيجابي، وطابع سلبي.

فالطابع الايجابي يتوافر للسياسة حين يشارك فيها كل إنسان، في إطار المجتمع الذي ينتمي إليه، فيعبر عن رأيه بشكل ما، ويكون لهذا الرأي في إطار نقابة أو حزب أو هيئة ما مفعوله السياسي.

أما الطابع السلبي فهو انعكاس هذا الشرط، وذلك حين تصبح السياسة ممارسة قاصرة على طائفة الحاكمين دون المحكومين.

إن الحكم والسياسة إنما يقومان على أساس قاعدة أخلاقية، هي أن السلطة السياسية تعمل لصالح الجميع، وتتوخى إيجاد التوازن بين واجبات الأفراد وحقوقهم، ولا يعقل أن تنهض سلطة بغير هذا الشرط، وقد تنهض بغير هذا الشرط ولكنها لن تستمر بدونه.

(22) انظر تاريخ الطبري ج 93/4، 94. ط دار سويدان بيروت.

وقد أكد العلامة ابن خلدون هذه الحقيقة حين قال : «فالسياسة والملك هما كفالة للخلق، وخلافة الله في العباد، لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده، إنما هي بالخير ومراعاة المصالح، كما تشهد به الشرائع، فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة، وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة ووجدت فيه الصلاحية لذلك[22].

ويحلل لنا علال الفاسي المظهر الايجابي للسياسة حين تصبح مسؤولية في عنق كل مواطن بقوله :

«وإذا نحن اعتمدنا أولا وبالذات على أن الأساس الأخلاقي للسلطة، وهو أنها تعمل لصالح الجميع، فليس من الممكن أن نتعقل نوعاً من أنواع السلطة إلا مع هذا الشرط الذي هو غايتها. إذ لا يمكن أن تقبل إلا إذا اثبتت قدرتها على الوصول إليه وَتحقيقه، وعدم عجزها عن الوفاء به. وهكذا يتجلى أن في كل عضو من الجماعة سلطة معنوية، أي حقا لحراسة سير السلطة ومراقبتها، والتأكد من العادات التي تجعلها من الحكم. وهذا الحق يستدعي واجبا معنويا على كل من يملكه، ولذلك لا يصح أبدا أن يتخلى فرد من الأمة عن العمل السياسي، أي عن مراقبة السلطة وأعمالها. والذين يغيبون عن الانتخابات مثلا لأنها مظهر من مظاهر أداء هذا الحق والواجب يعتبرون أخلاقيا مقصرين في أداء ما فرض عليهم، وبالتالي مسؤولين عما يترتب على تقصيرهم من عبث أو استغلال أو خيانة كبرى.

فالفكر الأساسي في السياسة ــ وهو اعتبار المصلحة العامة ــ لا يمكن أن يتم عَمَليا إلا إذا أصبح خُلُق الاهتمام بتسيير الشؤون العامة والاستعلام عنها والتعليق عليها والتفكير فيها والنقد لها، متيقظا حارسا في أغلب طبقات الأمة، لأن بذلك يتحقق وجود رأي عام كقوة يحسب لها

(22) أنظر المقدمة. ص 143.

حسابها. وهذا معنى سيادة الأمة التي لم تزل تنادي بها مختلف الدساتير العصرية. وذلك معنى ما اعتمدناه في مشروع الميثاق المغربي، من أن الأمة هي صاحبة السلطة والحفيظة عليها، لأن السلطة كامنة في الأمة، ومنها إلى أيدي الرؤساء وأولي الأمر، ومن حق الأمة وواجبها أن تظل حارسة على مواطن الاستعمال لما هو منها وإليها»[23].

وهو يرجع إلى التاريخ المغربي القريب والبعيد ليوضح لنا أن تاريخنا الوطني مليء بالعبر، وبأن فترات الفوضى كانت في الواقع ناجمة عن سوء توزيع المسؤولية السياسية فيه. وعن انعزال المحكومين، واستبداد الحاكمين، وانعدام المسؤولية المحددة أمام ولي الأمر، ويقول :

«ان الحكم يجب أن يكون مبنيا على أساس الاشتراك المقبول بين الأمة ورؤسائها. وبهذا وحده يتم تحقيق الحق ومعارضته للقوة. لأن الحق معناه إلجام القوة عن طريق العقل، فهو بذلك سلطة أخلاقية تعارض السلطة الجسمية. ومن هنا يتبين أن تأسيس دولة أو تصميم نظامها السياسي يظهر في كل وقت بمظهر وعلاقات بين قوتين : **قوة ماضيها** المجيد وما يشتمل عليه من عرف وتاريخ، وعلاقات بينها وبين الحكومات المجاورة لها، والأسباب التي أعطتها قوة الاستمرار والصمود أمام العواطف الزمنية المتعاقبة عليها، **والقوة التي تترجم بها** عن المجهود الذي تبذله لبعث الوجدان واعطاء الضمان لأسس المشاركة التي تبنيها للوصول للغاية الموحدة وللحقوق المشتركة أي الارادة العامة التي تؤيدها.

ومن المعلوم أن القوة الأولى هي التي ينظر لها وحدها التقليديون في الغرب بينما الديمقراطيون يكتفون بالنظر للقوة الثانية. ولكن الواقع اننا متى ما نظرنا إلى التنسيق الاجتماعي ولاحظنا أنه ليس شيئا غير كونه مركبا كالمسائل الآلية اضطررنا إلى الاعتراف بضرورة التوفيق بين القوتين ودعم

---

(23) النقد الذاتي ـــ ص 109.

الواحدة منهما بالأخرى ولا يتم هذا التوفيق إلا بتوازن محكم يقوم به رئيس الدولة الأعلى.

فحق الأمة في أن تحكم نفسها بنفسها يتفق تماما مع حقها في أن تختار من تنبيه عنها في تسيير شؤونها، ومع حقها كذلك في الاستقرار الحكومي والتمتع بالنخوة القومية والشعور بالرضى عن الأشخاص الذين يمثلونها. وكل هذه الحيثيات ــ إلى جانب ما قدمناه ــ تصل بنا لنقطة واحدة هي ضرورة المراقبة الشعبية لأعمال القائمين بالحكم. وهذه المراقبة حق لكل مواطن»[24].

ذلك هو الاتجاه السليم في نظر المفكر المغربي الكبير الاستاذ علال الفاسي لانتهاج سياسة ايجابية تقوم، على أساس التوازن بين قوتين : قوة الحفاظ على الاصالة المتحدرة إلينا من تاريخنا، أو من هويتنا التاريخية وإنسيتنا المغربية. وبين قوة الحاضر بما يزخر بين من فكر متفتح خلاق. ويبدع وينظم بقدر ما نحتاج إليه، من مؤسسات وتنظيمات، وفي ضوء ما نواجهه من مشكلات وتحديات، وما نحدده لانفسنا من أهداف وغايات. وهو يعنى بالأصالة ــ لا محالة الفكر الاسلامي السياسي.

ان التعبئة العامة للأمة على جمع المستويات تعتبر اليوم أكمل المظاهر للحياة السياسية الايجابية والديمقراطية، لأن هذه التعبئة تعني حضور جميع أفراد هذه الأمة في الميدان السياسي، وتعني بالضرورة أنهم يتقاسمون المسؤولية ونتائجها، ولا تنفرد طائفة منهم بالغرم وأخرى بالغنم. وما من أمة إلا وتواجه في كل لحظة تاريخية تحديات داخلية وتحديات خارجية. ولن تتغلب على هذه أو تلك إلا بهذه الشعور العام المشترك، بأنها أمة موحدة يشارك أفرادها في حقوقهم وواجباتهم، ويشتركون جميعا في حفظ نظام مجتمعهم كل بقدر طاقته، ووسائله وإمكاناته.

* * *

(24) المرجع السابق.

لكن ما الأمة من المنظور الاسلامي :؟

يخاطب القرآن الأمة الاسلامية على أساس وحدة العقيدة فقط التي هي قوام هذه الأمة «وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون»[25] وقد جمع هذه الأمة على أساس الدين الواحد. فجعل أفرادها جميعا إخوة في العقيدة «إنما المومنون إخوة»[26] «فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا»[27] ثم رتب على هذه الاخوة (الولاية) أي المناصرة والتضامن. ونفى أن تقوم الولاية على النسب مع اختلاف العقيدة فقال تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون»[28] واعتبر الرجوع إلى الولاء الجاهلي وهو ولاء النسب وولاء القبيلة وولاء الحلف بنفس الطريقة الجاهلية وباعتباره فوق الولاء الديني ضرباً من الفسق، أي الردة عن الاسلام. «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى ياتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقون»[29].

وتحلل لنا مجلة (العروة الوثقى)[30] سبب قيام الأمة من المنظور الاسلامي على وحدة العقيدة بكون استقراء أحوال الأمم والأفراد يؤكد أن التشبث بالعصبية القومية أو العصبية الجنسية كان ضرورة حيوية واجتماعية

---

(25) الأنبياء : 92.

(26) الحجرات : 49.

(27) آل عمران : 3.

(28) التوبة : 23.

(29) التوبة : 24.

(30) المجلة التي كان يصدرها في باريس جمال الدين الافغاني مع الشيخ محمد عبده.

بسبب حرص الأفراد على تحصين مكاسبهم الاقتصادية والاجتماعية بسبب التألب عليها في المستوى الأسرى أو الجماعي العرقي. دفعا لاعتداء من هم خارج هذه الرابطة على المنضوين تحتها. فالتكتل من أجل تحصين المكاسب وحماية المصالح جِبِلّة في الناس، إلا أننا لو افترضنا قيام سلطة عادلة تتصاغر لديها القوي والتكتلات وتتضاءل أمامها العصبيات لما بقي من فائدة في وجود تلك التكتلات والعصبيات على حق أو باطل. لأن الحق مكفول والعدل قائم، بحيث لا ينفع القوي أن يكون قويا في اغتصابه ما لغيره من حق. ولا يمنع الضعيف ضعفه أن يدرك ماله من حق. وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي في الإسلام. فالله هو الخالق المدبر والحاكم الأعلى والمشرع الأسمى. فهو الذي شرع الشرائع وحد الحدود ووضع الفرائض وأنزل الأحكام وميز الحلال والحرام. فما الفائدة من الاعتزاء إلى قوة أرضية مهما بلغت، وهي لا تملك أن تحرم حلالا أو تحل حراما. أو تتصرف في أموال أو أعراض أو دماء بغير شريعة الله وحدوده التي حدها. وشدد العقاب على من تعدّاها. فالدين الإسلامي لم يقتصر على دعوة الخلق إلى الحق من جهة اعتبار النفوس روحانية فقط تتطلع من الأدنى إلى الأعلى للنجاة من عذاب الشرك والتسامي عن حضيض الحيوانات، ولكنه نظر إلى تلك النفوس من جهة اعتبارها مجتمعا بشريا يخضع للشد والجذب والاخذ والرد والتنافس على المطالب والمكاسب والحقوق، فوضع الحدود ونظم المعاملات وكفل الحقوق وطالب بالواجبات كليها وجزئيها، وطالب بقيام السلطة السياسية الوازعة التي تسعى لتنفيذ الأحكام ورعاية الشريعة وكفالة الأمن وإقامة الحدود. وعين شروط القيادة العليا للأمة حتى يكون القابض على زمامها من أشد الناس خضوعا لها. ولم يجعلها وراثة ولا امتيازاً لجنس على جنس أو قبيلة على أخرى، ولم يشترط فيها قوة بدنية أو ثروة أو غلبة، وانما جعلها في يد الأمة تُخَولها من ينهض بها بقوة وأمانة ورضاء منها والتزام بميثاق الإسلام[31].

(31) مجلة (العروة الوثقى) العدد العاشر.

ويرتبط قيام الاسلام بقيام دولة الاسلام، ولا ينفصل الدين عن الحكم في التصور الاسلامي. صحيح أن الاسلام لم يحدد نظاماً سياسياً معينا لدولته، لأنه حدد فقط المبادئ التي يرتكز النظام كله. وهذا الجوهر هو أن الحاكِمية لله وحده. وأن الأفراد سواء أمام الحقوق والواجبات التي تحددها شريعة الله. لا أهواء الحاكمين أو الأقوياء أو الأثرياء.

هذا الجوهر العظيم منح الانسان داخل النظام الاسلامي من الحرية ما لم يمنحه نظام وضعي حتى اليوم. إذ جعل حريته غير مقيدة بغير الشريعة، وبغير الضمير الديني. وجعل دور القيادة أو رجل الدولة أو النظام السياسي دورا قضائيا وإداريا وتنفيذيا. وجعل لأهل الحل والعقد من العلماء والخبراء وذوي الرأي حق الاجتهاد في وضع التشريعات الفرعية القائمة على الأصول المطابقة للمقاصد الشرعية، كلما دعت إليها ضرورة حفظ المصالح الاجتماعية التي تتراءى أو تتجدد من خلال التجارب والممارسة.

إن السياسة الشرعية قائمة على حفظ هذه المصالح الاجتماعية في نطاق الدستور الاسلامي الذي هو عبارة عن مبادئ عامة وقواعد مقررة وأحكام تفصيلية.

* * *

نعود بعد ذلك إلى المنهج الاسلامي لنجده يقرر هذه الحقائق بأسلوب واضح لمن يفقه النصوص حق الفقه. فهو يقرر صفة المسلمين من حيث تدبيرهم لمصالحهم الدنيوية أي السياسية، وفي جمعهم بين واجبات الوطن وواجبات النفوس، وواجبات الله بقوله تعالى :

«والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش، وإذا ما غضبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون»[32].

(32) الشورى : 37 ــ 39.

وهو يستخلص للرسول الأعظم الصفات التي بها يتمكن من هداية أمته وقيادتها. فيقول ـــ جل من قائل ـــ يخاطب محمدا :

«فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر»(33).

والمهم هنا أن الشورى حق للمحكومين على الحاكمين، وانها في نفس الوقت واجب على جميع الأفراد متى تقلدوا أي مسؤولية تؤول نتائجها إلى الجماعة فتتقاسم خيرها أو شرها.

ويصور لنا الحديث النبوي الشريف صورة المجتمع الذي يتهاون أفراده في مراقبة أنفسهم، ومراقبة ما خول لهم من حق الحرية الفردية والمسؤولية الفردية على هذا النحو. «مثل القائم على حدود الله والمدهن فيها كمثل قوم استهموا على سفينة في البحر فأصاب بعضهم أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها يصعدون فيستقون الماء فيصبون على الذين في أعلاها فقال الذين في أعلاها لا ندعكم تصعدون فتؤذوننا فقال الذين في أسفلها فانا ننقبها من أسفلها فنستقي. فإن أخذوا على أيديهم فمنعوهم نجوا جميعا وان تركوهم غرقوا جميعا»(34).

ان الرسول العظيم يقرر هنا في الحديث الشريف أن المجتمع سفينة في بحر، ولكل راكب فيها حظه منها، وموضعه في ناحية من نواحيها. ولكن الجميع يتحكم فيهم قانون المصلحة العامة الذي هو حماية الوجود الطبيعي على ظهر السفينة وسط البحر. فإن سمح لأي منهم أن يخرق موضعه من السفينة أو أن يثقبه بحجة أنه يملك هذا الجزء منها. ويتصرف فيه كما يشاء، فهو الهلاك للجميع، وان كانت المراقبة جارية على الحرية المخولة لهؤلاء الأفراد فهم بمأمن من الهلاك.

---

(33) آل عمران : 159.

(34) أنظر صحيح الترمذي. ج 19/9.

ليس في المجتمع الاسلامي إذن معنى للعزلة الاجتماعية، ولا مكان للفرد السلبي المنعزل، ولا مكان للفرد الذي يأخذ ولا يعطي، ولا للفرد الذي يتفرج ولا يشارك والذي ينتظر الحقوق ولا يشغل نفسه إلا بما يستزيد منها، أو لا يقوم بواجباته أولا يعرف أن له واجبات على الاطلاق.

وليس في المجتمع الاسلامي مكان لمن يعتبر الحرية هي أن يخرق مكانه من السفينة بحجة (مكاني أصنع فيه ما شئت).

وليس في المجتمع الاسلامي مكان لأولئك الذين يقعدون إذا جاهد الناس، ويبخلون إذا أعطى الناس والذين لا تهمهم قضايا أمتهم من كل وجه واعتبار.

وقد أصدر القرآن الحكم بالفسق على هذه الطائفة الخارجة عن الالتزام السياسي والاجتماعي والحربي إن اقتضى الأمر. في صُورة أولئك النفرِ مِن بني اسرائيل حين قال عز من قائل :

«قال رجلان من الذين يخافون، أنعم الله عليهما، ادخلوا عليهم الباب، فإذا دخلتموه فإنكم غالبون، وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين. قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها، فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون. قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي، فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين. قال فإنها محرمة عليهم، أربعين سنة يتيهون في الأرض، فلا تأس على القوم الفاسقين»[35].

نستخلص من هذه الآية حكما شبيها بهذا الحكم عندما تتخلى طائفة عن واجباتها وإسهامها في أي معركة، سياسية أو عسكرية، لصد الخطر على وطنها وسيادتها. فليس لها من نصيب حينئذ إلا (التيه)، أي الضياع بين الأمم والأقوام والجماعات بدون شخصية ولا كرامة ولا وطن.

ونفتح باب الفتن من كتاب صحيح الترمذي فنجد أحاديث صنفت

---

(35) المائدة : 22، 23، 24، 25، 26.

في هذا الباب على أساس فهم معين للفتنة. فإذا نقلنا هذا المفهوم اليوم إلى معنى الفوضى السياسية وجدنا أمراً عجبا. إذ تأخذ الأحاديث النبوية أبعاداً أخرى في إطار التصور الاسلامي للواقع السياسي للجماعة الاسلامية. ونستطيع أن نستخلص من جملة هذه الأحاديث القيم الأساسية التالية :

1) الاقرار بأن حرمة الانسان وكرامته الانسانية وحقوقه الأساسية مكفولة كفالة طبيعية. أي أنها تأخذ طبيعتها من حكم إلهي فوق كل اعتبار ظرفي أو اجتماعي أو عِرقي. وفي هذا الباب نقرأ ما جاء من أحاديث :

(دماؤكم وأموالكم عليكم حرام)[36].
(ولا يحل لمسلم أن يروع مسلما)[37].
(والجنوح إلى السلم واطراح العنف)[38].

2) لزوم الجماعة، أي الأخذ برأي الأغلبية، وعدم الجنوح إلى الاعتزال وفي هذا المعنى نقرأ الاحاديث :

ــ لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار[39].

3) ضرورة تصحيح الانحراف السياسي، بالنقد الذاتي، والاشتراك في التعبئة الشاملة للحياة الاجتماعية بابداء الرأي والموقف داخل إطار تنظيمي. وبهذا المعنى يمكن توجيه مقاصد الأحاديث، الواردة في معنى نزول العذاب إذا لم يُغَيَّر المنكر.

---

(36) هذا من خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع. سنن الترمذي. 3/9، 4.
(37) المرجع السابق. ص 6/5.
(38) ذكر الترمذي عدة أحاديث في الموضوع.
(39) رواه الترمذي في باب الفتن.

وسأورد هنا مسألة واحدة تدل على الفهم السليم لهذه الظاهرة، فقد جاء في حديث مسند إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه قوله :

(أيها الناس. إنكم تقرأون هذه الآية : «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم. لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»[40] وأني سمعت رسول الله ﷺ يقول : (ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه)[41].

وأورد الامام ابن العربي تعليقا على هذا الحديث واستخلص منه عدة مسائل منها :

1) أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل في الدين وعمدة من عَمَد المسلمين، وخلافة ربّ العالمين. والمقصود الأكبر من فائدة بعث النبيئين. وهو فرض على جميع الناس مثنى وفرادى، بشرط القدرة عليه والأمن على النفس والمال معه. وقد بيناه في الأصول وكتاب الأحكام.

2) قال بعض من تكلم في القرآن : ان هذه الآية نسخ آخرها أولها، لأن قوله إذا اهتديتم معناه إذا أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر. قالوا وهي غريبة في القرآن وليس معنى الآية إلا ما بينه أبو ثعلبة، وأخرجه أبو عيسى في التفسير. وانما كانت هذه الآية في ابتداء الاسلام حين كان غريبا ضعيفا حتى مكن الله لرسوله والمسلمين ثم عاد الأمر بعد الكمال إلى النقص، والقوة إلى الضعف. فعاد من الرفق بالخلق ما كان قبل ساقطا بالقوة فيهم، حتى روى أبو سعيد الخدري في الصحيح من رأى منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الايمان.

3) قوله ﷺ : ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك

---

(40) المائدة : 105.

(41) رواه أبو داود في كتاب الملاحم والترمذي في كتاب الفتن.

أن يعمهم الله بعقاب من عنده»، فها هنا فقه عظيم. وهو أن الذنوب منها يعجل الله عقوبته، ومنها ما يمهل بها إلى الآخرة، والسكوت على المنكر تتعجل عقوبته في الدنيا بنقص الأموال والأنفس والثمرات. وركوب الذل من الظَّلَمة لِلْخَلْقِ.

* * *

نعم لابد من الاشارة إلى أن الدولة الاسلامية لا يمكن أن يقتصر التعايش فيها على المؤمنين وحدهم. فلا بد أن يتعايش فيها إلى جانبهم غير المسلمين من ذوي المعتقدات الأخرى. كما كان الشأن عَبر تاريخ المجتمعات الاسلامية. فما هي الحقوق المكفولة لهم في ضوء النظام الاسلامي ؟

إن غير المسلمين في المجتمع الاسلامي يعتبرون رعايا أو ذِمّيين. من حقهم أن يستوطنوا دار الاسلام، أو أي بلد إسلامي. ولهم حقوقهم وعليهم التزاماتهم، بناء على أوفاق وعهود (اتفاقيات) قائمة بين الدولة الاسلامية وبين الدولة والجماعات التي ينتسب إليهم أولئك (الذميون)، إن كانت لهم دول، أو بناء على أعراف وتقاليد متبعة في صيانة الأعراض والأموال والدماء والحقوق للأفراد كيفما كانت عقائدهم ومللهم.

فإذا كانت هناك عهود وأوفاق فيلزم التقيد بها «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»[42] أما خارج العقود فهناك مبادىء عامة مرعية وتقاليد محمودة. منها قوله ﷺ : (مَن قَذَفَ ذِميا حُدَّ له يوم القيامة بسياط من نار)[43]. وقوله ﷺ : (من ظلم مُعاهَداً أو انتقص حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طِيب نفس فأنا خصيمه يوم القيامة)[44].

(42) المائدة : 1.

(43) الجامع الصغير ج 2/ 172.

(44) فقه السنة ج/11/126.

والمعاهدة العُمَرية لأهل بيت المقدس بعد فتحه من مراجع المسلم في الفقه السياسي ومعاملة أهل الذمة. وقد جاء فيها : «هذا ما أعطى أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصُلبانهم سقيمها وبريئها وسائر ملتها، إنه لا تُسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حَيزها ولا من صُلبانهم ولا شيء من أموالهم»(45).

وكان من وراء هذا السلوك الاسلامي مبادىء أساسية إليها مرجع هذه السياسة العامة للدولة الاسلامية في معاملة الأجانب المتعايشين مع المسلمين من نصارى ويهود ومشركين وصابئة ومَجوس(46). وهي كما يلي :

1) مبدأ العدل بين الناس قال تعالى : «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط. ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب إلى التقوى»(47).

2) مبدأ احترام العقائد الكتابية (المسيحية واليهودية) وقد جاء في رسالة الرسول ﷺ إلى أهل اليمن : (إنه من أسلم من اليهود والنصارى فإنه من المؤمنين لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. ومن بقي على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية»(48).

3) مبدأ بذل السلم للكافة على السواء. قال تعالى : «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن

---

(45) العلاقات الدولية في القرآن والسنة للدكتور محمد علي الحسن ص 24.
(46) أنظر المرجع السابق ص 21/17.
(47) المائدة : 2.
(48) كتاب الأموال ص 31.

يتولهم فأولئك هم الظالمون»[49]. وقال تعالى : «فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل لله لكم عليهم سبيلا»[50].

أما الالتزامات التي يتحملها (الذميون) في المجتمع الاسلامي (دار الاسلام) فهي أن يلتزموا باعطاء التحملات المالية (الجزية) المنصوص عليها في القرآن والسنة، والتي يتفتق عنها الاجتهاد من ذوي الأمر في الحكومات الاسلامية في مقابل ما يلتزم به المسلمون في دارهم كالزكاة وما تفرضه الاجتهادات الأخرى في جباية الخراج والعشور والضرائب ونحوها. وأن يلتزموا بأحكام المعاملات المتعلقة بالحياة العامة كنظام العقوبات والقوانين الجنائية الاسلامية (ما عدا نظام الأحوال الشخصية).

ومن حقهم أن يتعاطوا من المآكل والمشارب حتى ما يعتبر حراما بالنسبة للمسلمين بشرط حصرها في نطاق أوساطهم وعدم التظاهر بها في وسط المسلمين. قال الامام القرطبي في أحكام القرآن : (إن لِأهل الذمة عصر خُمورهم ما ستروا ذلك ولم يعلنوا بيعها لمسلم، ويمنعون من إظهار الخمر والخنزير في أسواق المسلمين. فإن أظهروا شيئا من ذلك أريقت الخمر عليهم وأدِّب من أظهر الخنزير. فإن **أراقها مسلم من غير اظهارها فقد تَعدى**، ويجب عليه الضمان[51].

* * *

وقبل أن نفرغ من الموضوع نود أن نشير إلى مسألتين هامتين تتعلقان بالموقف الأخلاقي نفسه تجاه الخصوم العقائديين والسياسيين. وهما واردتان في شكل تساؤل.

ـــ إلى أي حد يكفل الاسلام حرية التفكير والعقيدة في مجتمعه ؟

(49) الممتحنة ـــ 8/ 9.

(50) النســاء : 89.

(51) أحكام القرآن ج 113/8.

ـــ وإلى أي حد يكفل السلام حتى بالنسبة لخصومه في العقيدة خارج دار الاسلام ؟

أمامنا لتكوين جواب صريح عن هاتين المسألتين عنصران يكمل كل منهما الآخر :

ـــ النصوص القرآنية.

ـــ التاريخ الاسلامي للعصر النبوي والعصر الراشدي على الأخص.

أ ـــ أما بالنسبة للنصوص القرآنية فقد ورد في سورة النحل (وهي مكية)، ورد قوله تعالى موجها الرسول إلى سياسة الدعوة : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»[52]. ومن المعلوم أن المقصود بالحكمة هنا الاقناع العقلي. وبان الموعظة الحسنة هي الاقناع الخطابي بالترغيب والترهيب، ذلك أن الايمان بالله سبيله الاقناع والاقتناع، لا الإكراه الذي لا تقوم عليه عقيدة تستحق الجزاء.

وبما أن القرآن أتاح في هذه الآية سبيل الجدل مع المشركين وغير المشركين، فقد جاء التوجيه مرة أخرى للمسلمين في قوله تعالى من سورة العنكبوت :

«ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم»[53]. وهذه الآية وحدها كفيلة بتوضيح مبدأ الحرية الدينية في المجتمع الاسلامي. أما الذين يعتدون باسم هذه الحرية على العقيدة التي يعتنقها غيرهم ويحاربونها فهم الذين يستحقون معاملة غير تلك المعاملة.

ومن التوجيه القرآني للرسول في هذا الصدد : «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا. أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»[54]؟ ثم

(52) النحل : 125.

(53) العنكبوت : 46.

(54) يونس : 99.

جاءت الآية المحكمة في سورة البقرة : «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي»[55].

قال الامام محمد عبده في التعليق على هذه الآية :

كان معهودا عند بعض الملل ولا سيما النصارى حملُ الناس على الدخول في دينهم بالاكراه. وهذه المسألة ألحق بالسياسة منها بالدين، لأن الايمان وهو أصل الدين وجوهره ـــ عبارة عن إذعان النفس ـــ ويستحيل أن يكون الاذعان بالالزام والاكراه. وإنمايكون بالبيان والبرهان. ولذلك قال الله تعالى، بعد نفي الاكراه : «قد تبين الرشد من الغي». فالناس مخيرون في قبوله وتركه، وما شرع القتال في تاريخ الدعوة الاسلامية إلا بأخرة، لحماية المؤمنين من شر المشركين ومناوراتهم وترصُّدهم للمسلمين في كل سبيل. فالقتال المشروع كان لتمكين الاسلام من الانتشار وحماية معتنقيه، ثم حسم الفتنة.

وأما التاريخ النبوي والراشدي فيدل على شيوع الحرية الدينية بين أفراد المجتمع الذي دخل في الاسلام. فكان الناس لا يكرهون على الايمان بالاسلام. ويكتفون باعطاء الجزية كما يعطي المسلم الزكاة. الا المرتدين بعد اسلامهم، فهؤلاء حكمهم القتال، لأنهم يخلقون الفتنة ويعملون على تفكيك الكيان الاجتماعي. وقد أثارت مسألة قتل المرتد خلافا بين الفقهاء، ولهم فيها مناقشات تدل على قبول مبدأ الحرية الدينية في جميع الأحوال[56].

إن الأخلاق التي يفرضها المنهج الاسلامي تنأى بروحها عن التعصب الديني وعن الاكراه في المعتقدات. وتمنح المجال للتعايش بين العقائد الكتابية وغيرها شريطة ألا يستغل هذا التسامح، أو تلك الحرية على النحو الذي يهدد أمن الجماعة الاسلامية الفكري والديني.

(55) البقرة : 256.

(56) انظر كتاب (الحرية الدينية) للشيخ عبد المتعال الصعيدي.

وفيما يتصل بالمسألة الثانية يقال : إن الاسلام ينظر إلى العلاقات الدولية نظرة لا تخلو من أن تكون واحدة من اثنتين : فإما أن البلاد الاسلامية هي دار سلم. وإما أنها غير مسلمة فهي دار حرب. ودخلت هذه الثنائية في جملة الثنائيات التي تختصر النظر إلى الاسلام، من غير وقوف على أسرار هذا الموقف وتفصيلات الأحكام الفقهية فيه.

وبهذه المناسبة نود الاجابة على الشبهة التي يذيعها خصوم الاسلام من المستشرقين والمبشرين. وهي أن الاسلام دين عدوان على العقائد والمجتمعات غير الاسلامية لأنه يضع الجهاد، أي حرب المخالفين للعقيدة الاسلامية من جملة الفرائض الأساسية. وهنا لابد من تحرير فهم النصوص المعتمدة في هذا الموضوع على أساس المواقف النبوية التي هي المرجع في بيان مقاصد النصوص القرآنية نفسها، ومعرفة سياق وأسباب نزول تلك النصوص القرآنية. فهناك مثلا قوله تعالى : «قاتلوا الذين لا يومنون بالله حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون»[57]. وهناك قوله تعالى : «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي»[58].

أما الآية الأولى وما جرى مجراها فتعني أن الاسلام جاء لتبليغ شريعة الله إلى البشرية جمعاء، ولابد له حينئذ من أن تعلو كلمته سائر الأديان والشرائع باعتباره الدين الخاتم والمكمل للرسالات السماوية، ناسخا منها ما نسخ ومثبتا منها ما ثبت. ولا معنى لأن يبقى مجرد دعوة اختيارية برغم ما حمل للناس من إصلاح للحياة بكل مرافقها. ومعنى ذلك أنه لابد له من قوة إلزامية تفرضه وتزيل العوائق أمامه لينتشر بين الناس ويعم نوره المجتمعات التي ترتضيه لنفسها.

قال الإمام ولي الله الدهلوي : (اعلم أن أتم الشرائع وأكملها للقوانين هو الشرع الذي يؤمر فيه بالجهاد. وذلك لأن تكليف الله لعباده بما أمر

(57) التوبة : 29.

(58) البقرة : 256.

ونَهَى مَثله كمثل رجل مرِض عبيده فأمر رجلا من حاشيته أن يسقيهم دواء. فلو أنه قهرهم على شرب الدواء وأوجره في أفواههم لكان حقا، لكن الرحمة اقتضت أن يبين لهم فوائد الدواء ليشربوه على رغبة فيه. ثم إن كثيرا من الناس تغلب عليهم الشهوات الدنيوية والأخلاق السبعية ووساوس الشيطان في حب الرياسات وتلصق بقلوبهم رسوم آبائهم فلا يذعنون لما يأمر به الرسول ﷺ ولا يتأملون في حسنه. فليست الرحمة في حق هؤلاء أن يقتصر على إثبات الحجة عليهم، بل الرحمة في حقهم أن يقهروا ليدخل الإيمان في قلوبهم رغم أنفهم. قال : ولك عبرة بقريش ومن حولهم من العرب كانوا أبعد خلق الله عن الاحسان وأظلمهم للضعفاء، وكانت بينهم مقاتلات شديدة. وكان بعضهم يأسر بعضا، وما كان أكثرهم ليتأمل في الحجة أو ينظر في الدليل الذي جاء به الإسلام، فجاهدهم النبي ﷺ وقتل أشدهم بطشا حتى ظهر أمر الله وانقادوا له، فصاروا بعد ذلك من أهل الاحسان. فلو لم يكن في الشريعة جهاد أولئك لم يحصل اللطف في حقهم[59].

ب ــ أما بالنسبة للتاريخ فإن التاريخ النبوي يكشف لنا من خلال تاريخ الدعوة الإسلامية وأطوارها عن سنن الاجتماع البشري في تقبل الاصلاح وأسلوب التدرج به من الدعوة بالتي هي أحسن سرا ثم الدعوة جهرا ثم مقاومة المناوئين والمعارضين للدفاع عن النفس والعقيدة، وتقويض دعائم القوة المعارضة لافساح المجال أمام الرسالة الإسلامية في كل الآفاق.

إن الجهاد في سبيل العقيدة حسب مقتضى الآية الأولى هو السبيل الوحيد لوضع العقيدة في مأمن من أعدائها ومناوئيها حتى يأخذ بها من شاء ويجد في ظلها الأمن على نفسه وعِرضه وماله، وبما أن الاعتقاد يتنافى مع الاكراه فقد كانت الآية الثانية دالة على أن الجِهاد إن كان فريضة

(59) حجة الله البالغة. ج 22/2.

إسلامية ضد خصوم العقيدة ومناوئيها فإنه عند استقرار الدولة الإسلامية وانبساط سلطانها وتوفيرها الأمن للمسلمين في ديارهم وأوطانهم على أنفسهم فإن الدعوة إلى الدين حينئذ تكون بالأسلوب الثاني وهو الاقناع بالتي هي أحسن، لا الإكراه، بعد أن يثبت الأمر للإسلام ويظهر الرشد من الغي.

ويحسن التذكير هنا بأن الفقه السياسي الإسلامي يتناول هذه المشكلات، فيقر حقوقا داخلية وخارجية، دستورية وإدارية ومالية للجماعة الإسلامية.

ولكن المؤسف أن الفقه الإسلامي لا يدرس في جامعاتنا على هذا النحو الذي يوازي العلوم القانونية وفروعها في الدراسات الحقوقية الحديثة، وبصدد النقطة التي أثرتها يكفي في هذه العجالة أن أذكر بالمبادئ الأساسية التي قررها الإسلام في باب الحقوق الخارجية وهي :

1) إن الشعوب جميعا متساوية في الحقوق الانسانية، خلافا لنظرية الشعب المختار الموجودة لدى بعض الديانات والأمم.

2) إن المعاملة بين الدولة الإسلامية وغيرها يجب أن تقوم على أسس العدالة في السلم والحرب. ففي السلم تحترم جميع الحقوق المكتسبة للدول ورعاياها. وفي الحرب لا يجوز تجاوز الحد الذي يندفع به شر العدو. فلا يجوز التمثيل بالقتلى ولا تعذيب الأسرى ولا القتل التدريجي، ولا اتلاف المزروعات، ولا قتل الحيوان، ولا ايذاء المعتكفين في المعابد والصوامع ولا ايذاء العاجزين عن حمل السلاح، فضلا عن النساء والشيوخ والأطفال والمرضى.

3) إن المعاهدات محترمة بين الدول الإسلامية وغيرها، وملزمة كالعقود بين الأفراد وواجبة الوفاء والتنفيذ بحسن نية.

4) أنه لا يجوز المحاربة بغير انذار. وفي تاريخ البَلاذُري أن وفدا من أهل سمرقند جاء مشتكيا للخليفة عمر بن عبد العزيز من قائد الجيش

الإسلامي، فعين الخليفة قاضيا يحكم في الشكوى، فحكم القاضي المسلم بخروج الجيش الإسلامي من سمرقند..

5) أن المعاملة بالمثل جائزة إلا فيما يخالف الشريعة الإسلامية ومبادئها. وعلى هذا الأساس أفتى الامام الأوزاعي بعدم جواز، قتل الرهائن المأخوذة من رجال الروم ضمانا لتنفيذ معاهدة بينهم وبين المسلمين، عندما غدر الروم وخرقوا المعاهدة. ومستند الامام الأوزاعي في فتواه، هو الآية القرآنية التي تمنع مؤاخذة شخص ما بجريمة غيره. (ولا تزر وازرة وزر أخرى)[60].

أما تقسيم دار الحرب ودار الإسلام فهو من تقسيم مجتهدي الفقهاء، على أنه لا ينبغي أن تغفل هنا الشروط التي تكون بها دار غير المسلمين دار الحرب. وهي حسب ما قرره الاحناف :

1) ألا يكون الحاكم المسلم من المنعة والسلطان ما يخوله تنفيذ أحكام الشريعة.

2) أن تكون في جوار من المسلمين يهدد أمنهم أو يشكل خطرا عليهم. كما كانت دولة الروم بالنسبة للدولة الإسلامية في دمشق وبغداد.

3) ألا يكون للمسلم أو للذي من رعايا الدولة الاسلامية من حق الأمان ما يجعلهم يأمنون على أنفسهم. وذلك متصور في بلاد استولى عليها المسلمون وأمنوا أهلها ثم جَلَوا عنها، وقام عليها من اعترف بحق الأمان الذي أقره المسلمون، فنقض عهده، فهي دار حرب[61].

ومجمل هذه الشروط كلها يؤدي إلى نتيجة واضحة، وهي أن دار الحرب في الاسلام ليست هي دار الكفر وكفى، بل هي البلاد التي تهدد الدولة الاسلامية وتنقض عهودها معها، ولا تدخل في سلم أو موادعة ولا

(60) الأنعام : 6 والاسراء : 15 وفاطر : 18 والزمر : 7 وغيرها.

(61) أنظر مقالة (قانون الحرب والعلاقات الدولية في الاسلام) للدكتور حسن النجار (مجلة التضامن الاسلامي) العدد الأول. السنة 30 (1975).

تمنح من حقوق الأمان لرعايا الدولة الاسلامية ما تمنحه الدولة الاسلامية من حقوق الأمان لرعاياها الأجانب.

هذه الأخلاق هي التي أنشأت لنا تاريخا تعايشت فيه الطوائف الدينية يظللها التسامح والوفاق والتعايش الاجتماعي.

وأساس هذه الأخلاق كما نفهم من عبارة ابن القيم هو العدل. فإذا كان من العدل في واقعنا المعاصر أن نتسامح، وأن نمنح الحرية الدينية مدلولها الحقيقي فذلك جزء من شريعتنا التي قامت على العدل. قال ابن القيم :

(إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلته بأي طريق كان، فذلك من شرع الله ودينه الذي ارتضاه)[62].

والخلاصة أن الاسلام في منهجه العام شريعة إلهية شاملة، خوطب بها الناس كافة. ولهذا ارتكزت على حفظ النوع الانساني وحمايته من الظلم وتوجيهه نحو خيره العاجل والآجل. ولذلك فالسياسة في إطاره الفقهي العام على مستوى التشريع، أو في اطاره الاخلاقي العام على مستوى الفضائل المطلوبة، خاضعة لتحقيق العدل والمساواة، وإحقاق ما هو حق، ودفع ما هو ظلم، حسب ما تمليه الفطرة الانسانية نفسها، وتأخذ به بدائه العقول والألباب، ولذلك فالخير والشر من هذا المنظور هو اما معروف وإما منكر، وليس بين الطرفين ما يمكن أن يقع فيه الالتباس والشك. ولا أعتقد أنه يوجد من يخالفنا في وجوب اقرار هذه القاعدة، وهي أن السياسة الاسلامية في إطارها العام، سواء كانت عملا قوميا أو سلوكا دوليا يجب أن تخضع لمقاييس الثبات والالتزام بالمعروف ومحاربة المنكر، فإن حادت عن هذا السبيل فإنما هي بغي وعدوان.

(62) أنظر المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى أحمد الزرقا. الجزء الأول/232. نقلا عن (إعلام الموقعين) لابن القيم.

الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة

عندما ننظر في موضوع التحديات التي يواجهها الاسلام اليوم فقد نختلف حول طبيعتها ونوعيتها وحجمها. أو حول ما هو منها تحديات حقيقية، وما هو منها تحديات زائفة، وما هو منها كيفي وما هو منها كمي، وما هو منها أصلي أو أصولي، وما هو منها فرعي أو ثانوي.

وإذن فلا بد من تحديد رؤيتنا لهذه التحديات منذ البداية، حتى لا نقع في العشوائية أو التحكمية، ونجهز على الحقيقة العلمية قبل الشروع في البحث عنها. وذلك لان النتائج هي كامنة دائما في المقدمات. ومقدمة المقدمات في تناول أي إشكالية أو موضوع، هي الرؤية نفسها لهذه الاشكالية.

فلماذا نراها من هذا الجانب، ولا نراها من غيره ؟ لماذا تبدو لنا من هذا الوجه، ولا تبدو لنا من وجه آخر ؟؟

إن الحافز الذي يدفعنا الى طرح مشكلة التحديات التي يواجهها العالم الاسلامي اليوم لهو الاحساس بأن أزمة العالم الاسلامي كامنة في أسباب ناشئة من داخل هذا العالم، وأخرى خارجة عنه. وأن هذه الأزمة تعتبر بأسبابها الذاتية والموضوعية بمثابة تحد حاسم يستوجب رد الفعل

الضروري، باتخاذ الحلول الملائمة، وانتهاج المنهج الذي يتجدد به التلاؤم مع الدين في سلوك المسلمين وعقولهم، فيهتدوا الى الاعتصام بمبادىء دينهم على أساس فهمه الفهم الحق الذي يعلو على المذهبية والتطرف والجمود، والسلوك وفق شريعته في روحها وأحكامها وقيمها.

هناك أولا جملة تساؤلات، يثيرها الموضوع من حيث هو طرح منهجي لهذه الاشكالية.

* * *

ـــ ماذا نقصد بالتحديات ؟

لكي نعرف التحديات التي يواجهها الاسلام اليوم، لابد من معرفة أي إسلام نعني ؟ ما طبيعة هذا الشيء الذي يواجه التحديات في الاسلام ؟ هل هو عقيدته، أم شريعته، أم أخلاقه، أم حضارته، أو كل ذلك مجتمعا من خلال الاسلام ككل. عقيدةً وبنيةً حضاريةً، وتاريخاً سياسياً.

ولكي نعرف التحديات على حقيقتها نتساءل من أيّ جهة تأتينا ؟ نعلم أنها تأتي من الغرب، أو من أوربا. لكن أيّ غَرب ؟ بالقطع انه ليس الغرب الجغرافي ولكنه الغرب الحضاري، الذي هو أيضا بنية ايديولوجية وبنية حضارية، وهو ككل تاريخي وحضاري وايديولوجي يتكون اجتماعيا وحضاريا من الكتلة الشرقية والكتلة الغربية المحسوبة من العالم المتقدم.

ولن نستطيع إدراك التحديات بوصفها معاصرةً، الا اذا ألممنا بالتاريخ المعاصر الذي تكونت خلاله هذه التحديات، عبر صلاتنا العميقة بالغرب حضاريا وثقافيا وتكنولوجيا، بل واستعماريا من جهته، ومقاومة وتحريرا من جهتنا.

هكذا يفترض الموضوع الذي نتناوله تناول تاريخ متشعب ومتعدد المستويات لكل من الحضارة الاسلامية والحضارة الأوربية في صلاتهما الحديثة، وما ترتب على هذه الصلات من مواقف لا يزال الطابع الأساسي الذي يطبعها هو الصراع.

ينشأ التحدي من وعي الانسان نفسهِ حين يضع الحوادث والوقائع التي يواجهها موضع السياق الجدلي بين ذاته وبين عالمه، أو بين كينونته، وبين الحياة التي تحيط بهذه الكينونة، من شروط للبقاء أو أسباب للزوال. فعندما يشعر الانسان بأن كل لحظة في حياته هي إثبات ونفي، إثبات لاستمراره، ونفي لزواله، وبأن هذه اللحظة تتطلب منه أمرين متلازمين : وعيها والسلوك المناسب لهذا الوعي، فحينئذ تصبح تلك الوقائع والأحداث ذاتِ فعالية دينامية، تستوجب بذاتها رُدودَ الفعل التي تثبت وتنفي. ويصبح التحدي هو الوضعَ الطبيعي الذي يحياه الانسان، لأنه علاقة مستمرة بين الإثبات والنفي، البقاء والزوال، الثبات والصيرورة.

ويرجع تداول مفهوم التحدي في لغتنا المعاصرة الى نظرية التحدي والاستجابة التي فسر بها المؤرخ الانجليزي أرنولد توينبي ظهور الحضارات الانسانية عبر التاريخ، فقد فسر في ضوء نظريته كيف كانت تلك الحضارات ناشئة من تحديات طبيعية وبشرية، واجهت بعض الشعوب التي وجدت نفسها أمام اختيارين، فإما الانقراض أمام تلك التحديات، وإما الاستجابة الايجابية لها، باتخاذ أسلوب جديد لمواجهتها والتغلب عليها. وقد استأنس في نظريته هذه بمنطق الحياة نفسه الذي تعكسه كل الأساطير الانسانية، والقصص الدينية، والوقائع الاجتماعية. ذلك أنه لكي يحصل تغيير ما في حياة الأفراد أو الشعوب لا بد من حوافز تبعث على هذا التغيير للخروج من حالة السكون الى الحركة، ومن الخمود الى النشاط، ومن الاستسلام الى الرفض. وينشأ الحافز دائما من التحدي، والتحدي يقتضي مواجهة الواقع بمنطق يلائم إرادة البقاء. وقد يقوى التحدي على حافز الاستجابة فيكون سوء المصير.

في ضوء هذه النظرية التي تعتبر التناقضات التي يفرزها الواقع الانساني من ناحية أو يطرحها الواقع الطبيعي من ناحية أخرى عوامل حاسمة في تقرير مصير الأفراد والجماعات نستطيع أن ندرك أن ما يواجهه الاسلام

اليوم من هذه التناقضات، وما يواجهه أبناؤه من التحديات هو واقع تاريخي لا مفر منه، غير أن الاستجابة المعادلة هي التي تحدد مَصيرهم في نهاية المطاف.

* * *

ما الذي يواجهه الاسلام باعتباره تحديات ؟

إن الاسلام لا يأخذ مجرد بعد واحد ، كالعقيدة مثلا أو الشريعة أو القيم. إنه الكل العقدي والتشريعي والثقافي والحضاري. وعندما ننظر الى الاسلام ككل لا يمكن أن نفصله أيضا عن تاريخه، هذا التاريخ الذي هو المجال الذي تحقق فيه الاسلام، وأبدع حضارته وتراثه، وطبع شعوبا وأمما كثيرة بطابعه العميق.

الاسلام إذن في مفهومنا نظام عقدي ومنهجي وحضاري، أي بنية اعتقادية تتكون من شُعَب الايمان المعروفة. وبنية منهجية تتكون من أحكام الشريعة التي تنظم حياة الانسان ابتداء من حياته وهو جنين في بطن أمه الى أن يصير عضوا في مجتمع، وفي أمة، وفي عالم. وتوجه حياته من حيث هو ساعٍ سعيا يُجزى عليه، وكادحٌ الى ربه كدحا فملاقيه.

وهو ــ أي الاسلام ــ بنية حضارية ذات أبعاد مادية وثقافية واجتماعية متكاملة.

وقد كان التاريخ هو المجال الذي اتسع للتجارب الانسانية لتمثيل ذلك النظام الاسلامي، وفي جميع أبعاده. واقترب المسلمون من تحقيقه وابتعدوا، وساروا على هديه وانحرفوا، واجتهدوا في كل مجال، فأصابوا وأخطأوا.

ــ الاسلام في بعده العقدي أي في الأصول والمبادىء منهج الهي غير قابل للتطور والتغيير، فهو نص، أي قرآن موحىً به من عند الله، لا مجال للفكر فيه الا من جهة ما فيه من آيات متشابهات، يُجتهد في

تأويلها أما الآيات المحكمات فلا مجال فيها لرأي ولا لاجتهاد.

ــ والاسلام في بعده التشريعي أصول وأحكام ثابتة بالقرآن وبالسنة التي جاءت مبينة ومفصلة ومحددة لمضامين الأحكام. ولكن تشريع الاسلام قابل بحكم الأدلة المعتمد عليها في التشريع لمماشاة كل تطور بالاجتهاد، قياسا وإجماعا، وإعمالا للأدلة الأخرى التي تدور كلها على المصلحة الانسانية .

ــ والاسلام في بعده الثقافي والحضاري هو الانتاج العقلي والمادي الذي أنتجته عقول أبنائه وسواعدهم في كل عصر مُستلهمين قيم دينهم وأصول عقيدتهم.

ــ والاسلام منه ما هو ثابت، ومنه ما هو متغير. منه ما هو أصول خالدة، ومنه ما هو فروع متجددة، بتجدد العصور والأجيال، أو بتجدد المصالح وتطور العلاقات.

وما يواجه التحديات في الاسلام هو عقيدته حينا، وشريعته حينا، وثقافته حينا، وتاريخه آخر الأمر. أي التحامُه بأهله أو التحام أهله به، وتشكيلهم لكتلة بشرية متضامنة مدعوة الى اعتبار ذاتها خير أمة أخرجت للناس، من حيث إيمانُها بالله ودعوتُها الى كل معروف، ونهيها عن كل منكر، ومطالبتها بأن تكون شاهدة على الناس في هذه القيم ساهرة على حفظها مستبسلة في الدفاع عنها.

وقد كان تاريخ الاسلام كله تاريخا للمواجهة بين هذه القيم، وبين أضدادها، بين أبنائه الذين أخلصوا لهذه القيم، وبين الذين ظلوا على الجاهلية أو مبادىء الجاهلية من نعرات قومية، وعقائد وثنية أو مادية أو شركية.

فقد ظهر الاسلام في أوائل القرن السابع الميلادي، في منطقة من بلاد آسيا (جزيرة العرب) شهدت التقاء أو تزاحم كثير من الديانات وتنافسها وصراعها واختلاطها، كالمسيحية واليهودية والمجوسية والوثنيات المختلفة.

وتغلب المسلمون على جميع الأمم الشرقية والغربية في أقل من قرن، وفرضوا عقيدتهم ولغتهم داخل بلاد شاسعة، دانت من قبل بعقائد مختلفة، وتقلبت في حضارات يانعة. فامتزجوا بتلك القوميات والحضارات التي ما فتئت أن دانت بعقيدة التوحيد، والتزمت بالشريعة الاسلامية، وساهمت في إثراء الفكر الاسلامي، ولكن بقدر ما نال الاسلام من هذا النجاح الباهر خلال فترة قصيرة من الزمن مُنِي المسلمون بالشعوبية الحاقدة، وبالمؤامرات الداخلية، وبالانقسام المذهبي، وبتحديات خارجية حاولت القضاء عليه بتحويله عن وجهته تارة، أو بإشغال المسلمين بفتن داخلية تارة أخرى.

لقد مُنِي الاسلام خلال القرون العشرة الأخيرة من تاريخه بنكبات ونكسات أصيب المسلمون خلالها بالهزائم والانقسامات والحروب الداخلية. فكانت هجمات التتار في القرن السابع الهجري، وجاءت بعدها هجمات أو غزو الصليبيين للشرق الاسلامي، وجاء بعد ذلك طرد الاسلام من الأندلس وحركة التفتيش، وخيم الجمود والضعف على العالم الاسلامي إلا أجزاء منه لم تغير من واقع الأمر شيئا. ثم جاءت العصور الأخيرة فطوقت أوربا العالم الاسلامي في غزو صليبي، ولكن باسم الاستعمار والبحث عن الأسواق والتبشير والتمدين.

وهذه حقائق وأطوار تاريخية لا يتسع المجال لتحليلها، نذكرها لنستنتج النتيجة الأولى التي تفرض نفسها بنفسها، وهي أنه لم يعرف التاريخ أمة عرفت ما عرفته الأمة الاسلامية من عوامل الزوال أو ما عرفته عقيدة الاسلام من عوامل التحريف والتضليل. وما عرفه الاسلام والمسلمون من نكبات كانت الواحدة منها كافية للقضاء على أقوى الامبراطوريات. ولكن، كيف خرج العالم الاسلامي من كل هذه الأزمات والنكبات والتحديات ؟

خرج العالم الاسلامي بعد كل هذه التحديات منذ بداية هذا القرن بيقظة شاملة، فانتظم شمله في دول حديثة، وأخذت شعوبه تتحرر من

التبعية، وتسترد استقلالها السياسي وتجدد أنظمتها وتستغل موارد ثرواتها، وتسترد مكانتها بين الأمم الناهضة. وانتقل تعداد المسلمين من مئتي مليون أو دون ذلك الى نحو ألف مليون مسلم أو ما يناهزها.

فالتوازن بين عوامل البقاء وعوامل التحدي في عالمنا الاسلامي تشكل إذن تاريخا عجيبا نحن اليوم في أمس الحاجة الى قراءته والاعتبار بعبره.

وليس تعليل صمودِ الإسلام، وصمود التاريخ الاسلامي، واستمرارية الشعوب الاسلامية في نطاق هُوياتها الحضارية بل ونموها واتساعِ رَقعتها في العالم المعاصر بالأمر السهل اليسير. ولكن تعليل هذا الصمود وذلك البقاء بقوة العقيدة وشمولية الدين، ونظام شريعته ينبغي أن يكون في مقدمة كل تعليل.

ولا أدل على ذلك من أن جميع عوامل الانبعاث واليقظة لدى الشعوب الاسلامية تقدمتها في العصور الحديثة حركات الاصلاح الديني، والدعوة الى تجديد العقيدة والعودة الى الرصيد الحضاري الاسلامي لاستلهام تراثه الذي ادخره السلف للخلف، وربط الحاضر بالماضي، في المشرق والمغرب.

* * *

لكن بقدر ما كان لهذا الصمود الذاتي، والتجديد الديني والوعي الاسلامي من حضور في التاريخ الحديث على طول القرن الأخير نجد عوامل التفرقة أقوى من عوامل التضامن، وأسباب العداء، أقوى من أواصر الاخاء، ودلائل الانهزام أمام التحديات الحضارية أوضح من دلائل الاقدام.

ولا أدل على ذلك من النكبات التي مني بها عالمنا الاسلامي وفي مقدمتها نكبة فلسطين والحروب الطاحنة الدائرة بين بعض شعوبه، وعجز كل منظماته عن جمع كلمته وتوحيد صفه. واعتباره ضمن مجموعة العالم الثالث التي هي شعوب نامية واقعة وراء خط التخلف والتبعية الاقتصادية والتكنولوجية للغرب.

ولذلك تختلف نظرات الباحثين والدارسين في تقويم واقع العالم الاسلامي بين متفائل يظن أن تطور الأوضاع في المجتمعات الاسلامية لابد أن ينقلها من هذه الأحوال الى نقيضها، أي من الشتات الى الاجتماع، ومن الصراع الى الوفاق. ومن التخلف والانقسام الى التقدم والانسجام. ولاسيما حين تشعر بأن عدوها واحد، وتحدياتها واحدة، وبين متشائم لا يرى سوى العوامل السلبية التي تشككه في إمكان بلوغ المسلمين على المدى القريب أو البعيد الى مصاف القوى العالمية التي تتحكم في مصيرها. على أنه للخروج من حالة التفاؤل أو حالة التشاؤم اللتين لكل منهما ما يرجح بها على الأخرى للاهتداء الى منبع الداء ونجاعة الدواء يجب التمييز بين ما يعتبر تحديات داخلية نابعة من واقع المسلمين أنفسهم في علاقاتهم بأنفسهم وعلاقاتهم بعقيدتهم وشريعتهم، وبين التحديات الخارجية التي تجيء من المواجهة الخفية والظاهرة بين الغرب والشرق، أو بين الاسلام وبين خصومه في الشرق والغرب.

والتمييز بين الأدواء أو علل التخلف وأسباب الضعف أسبق في منطق العقل من تحديد العلاج، ووصف الدواء.

إن التحديات التي نواجهها تدور في مجملها حول محورين :

ـــ محور واقعنا المتخلف.

ـــ ومحور واقع الغرب المتقدم.

كيف نظرنا حتى الآن إلى هذه التحديات، سواء ما كان منها داخليا يتصل بتخلفنا، أو خارجيا يتصل بتقدم الغرب الذي يطوقنا ؟؟

هناك نظرتان : نظرة تتمحور حول تخلفنا وحده. وتنطلق من تصورنا لأنفسنا في تحليل غير تاريخي، فهناك طائفة منا تعلل تخلفنا بالتخلي عن جوهر الإسلام وأحكامه. فحين ابتعدنا عنها ابتعدنا عن موقع القوة والسيادة. هذا التحليل لا ينظر الى العوامل التاريخية، ولا الى سنن التطور البشري، ولا الى واقع الطبيعة الانسانية في علاقتها بالطبيعة الكونية.

وهناك طائفة ثانية لها نظرة غير النظرة الأولى. فنظرتها تتمحور حول تقدم الغرب، وتنطلق من اعتبار الغرب مثالا (كونيا).

إن المنهج المطبق في ضوء هذه النظرة هو تحليل عوامل تخلفنا في ضوء المنطق الأوربي، وتحليل عوامل التقدم الأوربي في ضوء تحليل تاريخ أوربا نفسها، ولذلك تكون النتيجة واحدة في جميع أصناف التحليل لدى الآخذين بالنظرة الغربية في التاريخ، وهي أنه لا يبقى خيار لنا إن شئنا الخروج من واقعنا سوى الالتّحاق بتاريخ الغرب، والانفصال عن تاريخنا الاسلامي، وفي ضوء هذا التحليل نفهم معنى ظهور الدعوات التالية في عالمنا العربي في النصف الأول من هذا القرن، هذه الدعوات التي قام بنشرها دعاة الاصلاح العلماني.

1) الدعوة إلى التحرك مع الدوافع والمصالح القومية، كما فعلت أوربا في عصورها الحديثة، لا مع الأخوة الدينية والتضامن الديني، لأنها وهم من الأوهام، فالقومية أولى من الرابطة الدينية في نظر هؤلاء.

2) الدعوة إلى العاميات واللهجات القومية وإلغاء الفصحى لأن أوربا ألغت اللاتينية وانصرفت إلى إحياء لغات قومية هي التي صارت لغة الآداب والعلوم.

3) الدعوة إلى إلغاء الدين من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية والاقتصار على الدين كعقيدة شخصية، وبذلك ظهرت دعوات الفصل بين الدين والدولة. لأن الأوربيين فعلوا ذلك فتحرروا من الخلط بين الدين والسياسة، ورفعوا شعارا لهم : «إعطاء ما لله لله، وما لقيصر لقيصر»، وهذا ما فعلته أوربا في تاريخها الحديث.

وقد يُدَعِّم أصحاب هذه النظرة موقفهم، وهم يصرون على ذلك بالفعل بأن تاريخ أوربا هو تجربة إنسانية عامة، لابد من الاستفادة منها ومن نتائجها في هذه المبادئ كلها، كما نستفيد اليوم من تكنولوجيتها ومن علومها وأنظمتها. والجواب على ذلك هو أن الشعوب لا يمكن أن

تتجاهل معطيات تاريخها وشخصيتها لتندمج في تاريخ آخر، وتنتحل معطيات غير معطيات شخصيتها. وأنها حين تفعل لن تصل بهذه الطريقة إلى اللحاق بمن تريد من الأمم وبتاريخها. وقد أتاح لنا التاريخ الحديث مثالا على ذلك بدولة إسلامية خرجت من تاريخها الشرقي الاسلامي، ودخلت في تاريخ الغرب، فاتخذت الحروف اللاتينية بدل العربية وأزالت العمامة ولبست القبعة، واطَّرحت الشريعة الاسلامية، وفرضت على أهلها الاقتصار على الدين كعقيدة شخصية، واصطنعت الفكر العلماني والمؤسسات العلمانية، ومضى على ذلك نصف قرن حتى اليوم، فلا هي صارت الولايات المتحدة ولا الاتحاد السوفياتي، ولا اليابان، ولا أي نموذج من نماذج الدول الغربية الكبرى.

هكذا التقى في التاريخ الحديث صراع بين تاريخين أي حركتين حضاريتين إحداهما أنشأها الاسلام، ومرت بتجارب وأطوار، وتكونت في بُوتَقتِها ثقافة وحضارة الاسلام، والأخرى أنشأتها أوربا الهلينية والمسيحية والعقلانية في آن واحد. ومرت هي الأخرى بتجارب وأطوار تكونت في بُوتَقتِها ثقافة وحضارة الغرب.

والتحدي الأكبر الذي نواجهه ينشأ من تفوق الحضارة الأخيرة وامتلاكها لناصية العلم والتكنولوجيا، واستثمار الطبيعة ووسائل التنظيم، واعتمادها على منطق لِلْقِيم الأخلاقية يختلف جذريا عن المنطق الذي تأخذ به الحضارة الاسلامية. ويلتبس هذا التفوق لدى الكثيرين منا بالتفوق الايديولوجي، أو يكاد يمتزج به، في ضوء التأثر بمنطق الغالب، «والمغلوب مولع بتقليد الغالب» من غير تحليل ولا فحص لهذه النتائج ولا لعلاقتها بالمقدمات.

ويوضع هذا التفوق الحضاري أمام التخلف الحضاري الذي مُنيت به الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي، فيؤخذ الواقع الاسلامي بمثابة حجة على الاسلام نفسه، وكأنه مسؤول عن هذا التخلف. وتقدم الأمثلة التي لا

حصر لها عن مظاهر الرجعية، وعن الخرافة وعن التواكلية وعن التعصب، وعن التطرف الديني، وعن الفقر الفكري. وكأن الاسلام هو المسؤول عنها جميعا.

* * *

كان يجب أن نفرق بين الاسلام الذي هو دين سماوي مستوفى الأصول والمبادىء والأحكام في القرآن والسنة النبوية الصحيحة، باعتبار هذه الأصول هي الاسلام في إطاره الثابث الذي لا مجال فيه أو معه لنسخ أو تغيير، وبين التصورات الفكرية للعقيدة والشريعة في تفاصيلها المتروكة للاجتهاد والتأويل. والقرآن نفسه ينص على أن منه آياتٍ محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فالتصورات والتأويلات تعتبر دائما نسبية، ولهذا نشأت وتطورت، وأصبحت عبارة عن مذاهب كلامية وتشريعية، وسياسية. فبهذه التفرقة نعتبر الاسلام هو المطلق لأنه الوحي الالهي ونعتبر الفكر الاسلامي هو النسبي، لأنه مجرد اجتهاد وتأويل خضع لظروف أهله وأطوارهم التاريخية. وهذا ما عبر عنه بعض الباحثين «بالمذهبية الاسلامية»[1].

يجب أن نضع الاسلام في حاق معناه بهذا التمييز، أي التمييز بين العقيدة والشريعة المقررتين في الوحي، وبين ما نشأ من بنيات فكرية وسياسية وحضارية وثقافية إسلامية بحكم قوانين التاريخ وقوانين البيئات والقوميات.

والدليل على كون هذا التمييز ضرورياً حتى بالنسبة للعصور السابقة هو أننا نلاحظ في تاريخ الاسلام نفسه نشوء المذهبيات المتعددة، فلِمَ لَمْ يكتف المسلمون بمذهب فقهي واحد. ولِمَ لَمْ يكتفوا بمذهب كلامي واحد، وقد كانت نصوص القرآن والسنة بين أيديهم ؟ الواقع أنهم اضطروا

(1) هو الدكتور محسن عبد الحميد. في كتابه (المذهبية الاسلامية والتغيير الحضاري — سلسلة كتاب الأمة. 1404هـ.

الى هذه المذهبيات اضطراراً لا خيار لهم فيه. لأنهم اضطروا إلى استعمال الرأي، أي إعمال العقل في الفهم والتصور والتطبيق والممارسة.

وكلما ابتعدوا عن بيئة الاسلام الأولى (وهي الحجاز)، واتصلوا ببيئات حضارية بعيدة وقوميات مختلفة كلما ازدادت الحاجة الى الاجتهاد وإعمال الرأي. فنشأ فقه في العراق يتميز عن الفقه الذي نشأ في الحجاز، ونشأ علم كلام في البصرة حيث ملتقى الثقافات الأجنبية غير علم الكلام الذي كان في بيئة الحجاز.

وتعددت المذهبيات ولكن تعددها كان خيرا ومصلحة في مجال الفقه، لأنه حقق التوازن بين مطالب الشريعة وضرورة الواقع الحضاري في كل بيئة. ولكنه كان شرا وخطرا في مجال العقيدة أي علم الكلام، لأنه فتح المجال لاسترداد النزعات المجوسية والفلسفية المادية، وتقمصها صورة الفكر الاسلامي. ووقف علماء السنة يذبون عن العقيدة بما وسعهم من جهد، وقد أحسوا بالخطر الداهم، إنهم لم يرفضوا دور العقل، ولا رفضوا الاجتهاد ولكنهم رفضوا الرأي في الدين بغير أساس معقول.

وهذا ابن القيم رحمه الله يقول : الرأي ثلاثة أقسام[2] «رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه، والأقسام الثلاثة قد أشار اليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح، وعملوا به وأفتوا به، وسوغوا القول به، وذموا الباطل، ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله.

والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه،

---

(2) يوضح ابن القيم الفرق بين **الرأي والرؤيا والرؤية**.
— فالأول يعني ما يراه القلب من فكرة بعد تأمل وتدبر واستئناس بالأدلة.
— والثاني ما يراه النائم في النوم.
— والثالث ما يراه المرء بحاسة البصر اعلام الموقعين 66/1.

حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحدا العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالِفه مخالفا للدين، بل غايته أنهم خيروا بين قبوله ورده، فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه، كما قال الامام أحمد : سألت الشافعي عن القياس، فقال لي : عند الضرورة، وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يفرطوا فيه : ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار».

* * *

علينا أن نقرأ (تاريخنا) الفكري الاسلامي بعمق، وبتحليل، لنقف على مكونات فكرنا اليوم ولندرك ما يواجهنا اليوم من تحديات داخلية لها مظهران.

ــ **المظهر الأول** : المذهبية الاعتقادية الموروثة التي شلت حركة الازدهار والوفاق والتضامن الاسلامي، والتي تحولت الى صراع داخلي استنزف طاقات المجتمعات الاسلامية وصير بعضها حَربا على الآخر على مدى عصور وعصور الى اليوم.

وقد روي عن النبي ﷺ قوله :

«افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».

وفي رواية أخرى زيادة : «كلها في النار الا واحدة، قيل ومن هم ؟ قال : الذين هم ما أنا عليه وأصحابي»[3].

(3) عرض الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) للحديث عن مذاهب الاعتقاد فذكر عددهم على النحو التالي :
ــ للمعتزلة : 17. ولأهل السنة : 03. وللمرجئة والخوارج : 20. وللشيعة : 26.
وعرض الأشعري في المقالات لهذه الفرق فذكر : =

وقد كان هذا الحديث موضوع جدل طويل وخلاف كبير، حول الفرقة الناجية، أو عقائد الفرقة الناجية.

هذه الفرق المتعددة هي التي كان يواجهها كل مجدد ومصلح في تاريخ الفكر الاسلامي. وقد واجهها في سياق هذا التجديد والاصلاح من قبل الامام الأشعري (ـــ) الذي قرب بين المختلفين جهده وأقام مذهب السنة والجماعة، ثم واجهها بعده ابن تيمية (ـــ 728) الذي هاجم المبتدعة، وحاول الرجوع بالفكر إلى الأصول، ثم واجهها في العصر الحديث الشيخ محمد عبده (ـــ 1905) عندما علق على الرسالة لعضد الدين الايجي (ـــ 756). وأوضح أن ما أضر بالمجتمعات الاسلامية ليس هو وجود فرق ومذاهب، ولكن الاعتقاد بأن أيا منها هو من القداسة والعصمة ما لصاحب الشريعة ﷺ أو للنصوص الموحى بها، وقال في عبارة وكأنه يصيح بالمسلمين : «ألم يأن لنا أن نرجع الى المعروف مما كان عليه سلفنا، فنحيا بما كان قد أحياهم، ونترك ما ابتدعه أخلافهم مما أماتهم وأماتنا معهم».

وهذه الفرق كلها قد عرض لها التطرف من أحد الوجوه الأربعة التالية :

ـــ وجه الجمود والتحجر ورفض إعمال العقل.

ـــ وجه الاسراف في استعمال العقل وتأويل النص.

ـــ وجه التفرقة بين الظاهر والباطن في النص، وحمل النص على مذاهب غنوصية وفلسفية قديمة.

ـــ وجه التفرقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة.

= ـــ للشيعة الغالية : 15. للشيعة الرافضة : 24 ـــ 45. للشيعة الزيدية : 6 ـــ 19. للخوارج : 15 + 4 = 19. للمرجئة : 12. المجموع : 122.

ويجب أن ندخل في حسابنا الطرق الصوفية والزوايا والمذاهب التي نشأت في التصوف العرفاني، والتي زادت في تمزيق الوحدة الإسلامية.

ــ **المظهر الثاني** : وهو التطرف الديني. وهو وجه آخر لهذه المذهبية، وامتداد لها، وهو التعصب في الانتصار لفهم واحد في الاسلام، ما أنزل الله به من سلطان، واعتبار ما بعده بدعة من البدع الواغلة على الاسلام. نعم إن تطبيق أحكام الشريعة والغيرة على عقائدها الصافية السمحة ليس تطرفا دينيا بأي حال من الأحوال. وصحيح أن (التطرف) كلمة مطاطة قابلة للاستعمال النسبي إلى حد بعيد. وقد يستعملها في الحكم على موقف ديني سليم وموضوعي شخصٌ متحلل من الشريعة، يعتبر الاسلام ممارسة عقلية ووجدانية لا شرعية ولا عملية، فيعتبر كل متدين ملتزم متطرفاً، ولهذا ينبغي أن نحذر من هذا الاستعمال. كما أنه من الصحيح أيضا أنه لا حق لنا في أن نعتبر كل من اتبع مذهبا فقهيا أو كلاميا عن قناعة ووثوق متطرفا. لأننا إن اعتبرنا ذلك تطرفا وقعنا في القول بأن مذهبا واحدا في علم الكلام أو في علم الفقه هو المعبر وحده عن حقيقة الاسلام وهو الذي نأباه. إن التطرف الذي نقصده هنا هو الزيادة في التشديد على الناس في دين الله، والله يقول : «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[4] ويقول النبي ﷺ «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»[5].

وروى أبو يعلى في مسنده عن أنس بن مالك أن الرسول ﷺ قال : «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوما شددوا على أنفسهم فشدد عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات. وقرأ : «رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليكم»[6].

قال تعالى : «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق، ولا

(4) سورة البقرة : 185.

(5) حديث رواه الشيخان والامام أحمد عن أبي هريرة. فيض القدير. ج 461/6.

(6) سورة الحديد : 27.

تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل»[7].

نعم، بإمكان الواحد منا أن يبالغ في العبادة والالتزام والورع إن كان زاهداً متصوفاً أو عابداً يتقى الشبهة ويعتبرها زلة، ولكن، ليس له أن يلزم بذلك عامة الناس.

وقد روى البخاري في صحيحه «إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما يشاء». وعندما أطال معاذ مرة بالناس قال له الرسول : أفتان أنت يا معاذ ؟

وأكثر من ذلك أن القرآن الكريم يشير إلى ضعف الانسان وعدم قدرته على التجرد والاخلاص لله بالقدر الذي يفوق طبيعته المركبة من مادة وروح، فقال تعالى : «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها»[8] وقال تعالى في دعاء المؤمنين : «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به»[9] وقال تعالى : «فاتقوا الله ما استطعتم»[10] وقال : «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما»[11].

فكيف بقوم يخالفون كل هذه النصوص، ويتعصبون لفهم واحد، أو اجتهاد واحد في تأويل النصوص وتوجيهها، ثم يعتبرون ما عداه كفرا. وهو ما وقع للخوارج في صدر الدولة الإسلامية وهم أهل قراءة للقرآن وعبادة واخلاص. كما يحكي لنا الامام الأشعري في (المقالات) ثم صاروا بتطرفهم وغلوهم طوائف شتى وفرقا متفرقة، كلها قالت بتكفير أهل القبلة إلا من كان على مذهبهم. ومن يقرأ كتاب (المقالات) هذا ويطلع على

(7) المائدة : 277.
(8) البقرة : 286.
(9) البقرة : 288.
(10) التغابن : 16.
(11) النساء : 31.

شعب آرائهم يحار كل الحيرة أمام هذا التشعب والاختلاف. ويتساءل بحق : كيف استطاع الاسلام أن يستمر مع هذا التطرف المقيت ؟؟

ومن يقرأ عن التشيع والشيعة في التاريخ الإسلامي يقع في نفس الحيرة وتهوله هذه الآراء الدخيلة، والأفكار المتطرفة، والتصورات الباطنية المدسوسة، ويدرك كيف تأخر المسلمون، عندما سادته هذه المذهبيات وفرقت كلمتهم أهواء حكام وجدوا في تلك المذهبيات ذريعة للفتك والتحكم وإرضاء الشهوة إلى السلطة.

إن عقابيل الانقسام المذهبي ما تزال تفعل فعلها في المجتمعات الاسلامية المعاصرة، ولاسيما في المشرق الاسلامي، وهي التي تشكل عقبة في سبيل الوحدة الاسلامية المنشودة.

* * *

أما التحديات التي تواجه الاسلام والمسلمين من خارج مجتمعاتهم فهي التحديات التي تأخذ عدة مظاهر أساسية ويمكن تصنيفها الى ثلاثة رئيسية :

1) التحدي الايديولوجي / الثقافي.
2) التحدي الاقتصادي / السياسي.
3) التحدي التكنولوجي / العلمي.

إن هذه التحديات الكبرى تتكامل فيما بينها، ويندغم كل منها في إطار الآخر، فهي متداخلة، ولا تقبل الانفصال عن بعضها، ولذلك تبدو الحضارة الغربية بسبب التداخل بين الايديولوجيا، والتكنولوجيا والتنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي شيئا واحدا، لا يقبل الانشطار.

وهكذا تقترن الاشتراكية المادية في الحضارة الغربية بإيديولوجيا (المادية العلمية) وتقترن الرأسمالية بإيديولوجيا (الوضعية التجريبية) وتعزز كل منهما مذاهب متنوعة ولاسيما في مجال الفلسفة والمناهج الاجتماعية والعلوم الانسانية.

ويصبح التفوق الحضاري الغربي حجة على المنكرين لتلك الايديولوجيات التي وإن اختلفت في التشكيل البنيوي للمجتمع، فإنها حققت لكل من القوتين العالميتين المتقابلتين نفس التفوق ونفس الاتجاه للسيطرة على الطبيعة والمجتمع. فلننظر في كل هذه التحديات، وفي مدى تأثيرها.

1) التحدي الايديولوجي / الثقافي.

إن التحدي الحضاري الغربي يبلغ درجته القصوى عندما يغزو عقولنا في العالم الاسلامي بفرض أطروحته الأساسية وهي أن العلم ينسخ الدين وأن العلم اليوم يؤكد أن الدين مجرد تفسير وهمي للحقائق الكونية. وأنه لم يتجرد حتى في تفسيره عن محالفة الاقطاع والاستغلال. وأن الفردوس الذي يحلم به المتدينون وراء العالم المادي، أصبح العلم يحققه على الأرض.

ويأخذ التحدي الايديولوجي / الثقافي عدة مظاهر أساسية. **كالعِلْموية و العلمانية والتقدمية.**

ويُقصد بالعلموية النزعة التي تعطي للعلم بالمعنى التجريبي السلطة العقلية المطلقة لاكتشاف حقائق الطبيعة والحياة الاجتماعية، والنزعة القائلة بضرورة تعميم استخدام المنهج العلمي التجريبي في كل ميادين الحياة الفكرية والروحية والأخلاقية.

وهذه النزعة هي التي تغزو عالمنا الاسلامي من خلال تيارين :

أولها ــ تيار المادية الجدلية باعتبارها وحدها تستطيع تفسير حركة التاريخ البشري، من خلال ما تكشفه من قوانين تطور الانتاج المادي، ومن خلال ما تؤكده من تبعية جميع مظاهر الحياة المختلفة من اجتماعية وثقافية وروحية للانتاج المادي، وبالتالي فإنها تدعى أنها وحدها تدرك المنطق الموضوعي لتطور التاريخ ولمصائر الانسان، وبذلك تعتبر الطبيعة الانسانية مثل الطبيعة العضوية والكيميائية والفيزيائية لا بد لها من قوانين، وهذه القوانين ليست سوى قوانين المادة.

وهي لا تكتفي بأن تفسر التاريخ الغربي في ضوء هذا المنطق المادي باعتباره التاريخ الذي أفرزها، ولكنها تتناول تاريخ الانسانية كلها، بالتفسير المادي، وهي تتعمد تناول المجتمعات الدينية بالخصوص بالتحليل المادي. إن المادية الجدلية تأخذ شكل منهج كلّي يطال كل شيء، فيواجه العالم الاسلامي من خلال تكوين أبنائه في الجامعات والمؤسسات العلمية وتلقينهم تفسير ظهور الاسلام وما عرفه من أطوار بعد نزول الوحي وقيام الدولة الاسلامية تفسيرا ماديا يصبح معه الاسلام مجرد عقيدة أو ثورة ظرفية أفرزها الصراع الطبقي، ثم تحولت الى خدمة الاقطاع فيما بعد.

ومن الطبيعي أننا لا ننكر دور العلم بمعناه المنهجي أو التجريبي في حياة الانسانية وما أفضى اليه من تقدم بشري على كافة المستويات. ولكن العلم التجريبي وتحكيم العقل في الاسلام خاصان بالميادين التي تعتبر مجالا حقيقيا لبحث العقل وإجراء التجارب وتعقب الظواهر الكونية، كالطبيعة المادية والحيوية (الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا مثلا) أما ما يتجاوز حدود العقل والملاحظة والتجريب والحقائق الكونية الغيبية، فإنه من مجال الوحي الذي يضيء جوانب القلب من مشكاة النبوة، فيؤمن الناس بتلك الحقائق سلفا ويسترشدون بشريعة الله في تحقيق سعادتهم.

ثانيا ــ تيار العلمانية، وهي نزعة تقول بضرورة فصل المؤسسات السياسية والاجتماعية عن الدين، فالحكم في أي بلد بجميع مؤسساته يجب أن يكون منفصلا عن العقيدة الدينية التي هي عقيدة شخصية للأفراد فقط. وذلك لأن منطق حكم المجتمعات في نظرها يستمد قوته من التجارب والممارسات والمصالح الاجتماعية، وليس من منطق غيبي ينزل على الناس من السماء. والعلمانية بهذا المدلول لا تقول فقط بضرورة استثمار العلم وتجارب العلوم في الحياة الانسانية، فهذا المعنى مما لا يجادل أحد في قيمته، ولكنها تدعو إلى أخلاق اجتماعية وسياسية اجتماعية بعيدة عن القيم الروحية، وإلى قيام سلطة لا تستمد قوتها ولا تصوراتها من أيّ دين من الأديان السماوية.

فشريعة الله، والعقيدة في أيّ دين سماوي لا يجوز لها أن تظل مصدرا للشريعة التي تتمتع بها السلطة الحاكمة في البلدان ذات المعتقدات الدينية.

هذه النزعة هي التي ظهرت منذ أوائل هذا القرن داخل بعض البلاد الاسلامية وطالبت يومئذ بفصل الدين عن الدولة، بمعنى اعتبار الدولة، والتنصيص على ذلك دستوريا بأنها غير ملزمة ولا مقيدة بالشريعة الاسلامية، وقد أثرت هذه النزعة في نفوس طائفة غير قليلة من مثقفي العالم الاسلامي الذين انتهت إليهم مقاليد السلطة أحيانا، أو أصبحوا يؤطرون الكثير من المؤسسات السياسية والاقتصادية، وليست لهم فضلا عن جهلهم بأحكام الشريعة الاسلامية وأصولها، أية غيرة ولا حمية على الاسلام من حيث هو دين قائم أساسا على مبدأ تنظيم الحياة الانسانية تنظيما شموليا يمس كل مستوياتها. ونجدهم في كل مناسبة يناقشون أو يعارضون أن يكون للدين دخل في المجال السياسي والاقتصادي.

ومن هنا أخذت القوانين الوضعية تنهال على المجتمعات الاسلامية غير عابئة بما يمكن أن يكون لها من تصادم مع الأحكام الاسلامية الشرعية في غياب الاجتهاد الفقهي، وتطور أوضاع المجتمعات الاسلامية تطورا ألجأها إلى الاحتكام الى القانون الوضعي من غير تريث أو انتظار.

ثالثا ــ تيار التقدمية، وهي نزعة تقول بأن طبيعة التطور البيولوجي ينقل الأنواع والكائنات الحية من حال إلى حال أكثر تحسناً وأكثر تعقيداً، وأرقى شكلًا. وكذلك الشأن في التطور الفكري والثقافي، فإنه ينقل الفكر الانساني من حسن إلى أحسن، ومن أشكال دنيا إلى أشكال عليا. وقد علَّمنا التقدم الذي أحرز عليه الانسان في العصور الأخيرة، أن الانسانية تكتشف عن طريق التقدم أخطاءها وأوهامها التي كانت تعتبر حقائق من قبل. والعلوم المختلفة تؤكد ذلك في مختلف الميادين. ولذلك يتعين على الانسانية أن تتجاوز في كل لحظة تاريخية الخطوط التي رسمتها

لنفسها في أرقى ميدان من الميادين. ولا تعبأ بغير التقدم. ولا معنى في هذه الحال لأن تلتفت إلى الماضي أو ترتهن بشيء من أشياء الماضي بما في ذلك التراث والتاريخ.

إن الحضارة الغربية بقيامها على هذه النزعات الأساسية، وعلى نزعات أخرى موازية لها، لا تتحدى العالم الاسلامي ومجتمعاته، ولا الاسلام نفسه من حيث هو دين تنازعه أديان أخرى وحسب، ولكن التحدي يأتي من حيث أن هذه الحضارة تعتبر الدين من حيث هو عقيدة غيبية، وشريعة مكملة لها قد تجاوزه التطور البشري علميا لا أقل ولا أكثر.

هكذا تتميز الرؤية الأساسية للحضارة الغربية الغالبة اليوم والسائدة بكل مظاهرها الفكرية والثقافية عن الرؤية الأساسية للاسلام التي قامت على قواعده حضارة إسلامية منذ عصور وعصور.

ولذلك وقع الصراع بين الحضارتين، ووقع الصراع بين الرؤيتين. وظل التحدي يطبع المواجهة المستمرة حتى اليوم بين نظام ونظام.

وربما كان من أعمق وجوه التحدي البارزة على الصعيد الحضاري اليوم، الوجه الذي يتحدى ثقافة الاسلام وحضارته وعقيدته وتراثه من حيث كون علاقة كل من الحضارة الغربية، والحضارة الاسلامية بالتاريخ مختلفة. فالتاريخ هو الذي يحدد الهوية الانسانية للفرد والجماعة، ومن خلاله يكتسبان ـــ أي الفرد والجماعة ـــ مقومات وجودهما النفسي والاجتماعي.

ووجه المفارقة بين الحضارتين أنه بينما تتجه الحضارة الغربية بحكم نزعاتها وعلمويتها اتجاها تطوريا وتجريبيا من غير ارتباط بالماضي وتراثه نجد الحضارة الاسلامية تسعى للحفاظ على صلتها بالماضي الاسلامي وبتراث الاسلام، وبعقيدة الاسلام لاستمرار مشخصات هذا التاريخ الاسلامي على مدى العصور.

بل تذهب الحضارة الغربية إلى اعتبار التطور أو التقدم، قانونا للحياة،

فكل مرحلة لاحقة تنسخ مرحلة سابقة، والناس كالطبيعة لا ينتقلون الا نحو الأفضل والأكمل دائما.

وبتأثير تلك العقيدة (التقدمية) تقوم اليوم معركة حامية الوطيس حول (التراث) باعتبار الاسلام (تراثا) تسلط عليه أضواء الدراسة، لتكشف واقع كونه إفرازا ظرفيا لمرحلة تاريخية متجاوزة حسب التفسير المادي بين أنصار هذا الاتجاه وبين المسلمين الذين لا يعتبرون (الدين) نظاما أفرزه تاريخ معين. وإنما يعْتبرونه نظاما إلهيا أو كونيا.

هذه أهم المحاور الأساسية التي تدور عليها معظم الصراعات الفكرية بين مؤسسات عالمنا الاسلامي ومن يمثلها من المثقفين والعلماء، وبين مؤسسات الحضارة الغربية، ومن يمثلها من المفكرين الغربيين وتلامذتهم من الشباب المسلمين المتخرجين من جامعات الغرب.

ومن خلال هؤلاء وأولئك يواجه الاسلامَ والمسلمين جميعا أكبر التحديات التي تستهدف القضاء على كل أصول الرؤية الاسلامية من نفوس الأجيال الصاعدة، وبذلك يسهل إلحاق العالم الاسلامي بعجلة التاريخ الأوربي وبحركته التوسعية والهيمنية من غير سلاح ولا مقاومة.

2) التحدي الاقتصادي / السياسي :

ربما كان هذا التحدي ناتجا عن التحدي اللاحق. التكنولوجي/ العلمي أو ناتجا عن السابق. لأن التحدي الاقتصادي والسياسي حتمية من حتميات التقدم العلمي والتكنولوجي والفكري الذي حققه الغرب. وربما كان هذا التحدي هو أبرز مظاهر أنواع التحديات التي تواجهنا نحن المسلمين منذ ظهور العصور الحديثة. فالمسلمون في جميع أنحاء العالم الاسلامي كانوا مطوقين منذ منتصف القرن الماضي، بالاستعمار الغربي واقعين تحت نفوذ الدول الغربية. تابعين لسياساتها. وبرغم حركات التحرر التي حققت لهم الاستقلال السياسي ظلوا جميعا بغير استثناء تابعين اقتصاديا لفلك تلك الدول الغربية. متأثرين بواقع

العلاقات الدولية وصراع القوى الكبرى، متأثرين بالسوق الدولية فيما ينتجون ويستهلكون. عاجزين عن اتخاذ أي قرار مصيري في هذا المجال أو ذاك. بل إننا نلاحظ أن معظم ما تستهلكه الشعوب الاسلامية من مواد غذائية أو مصنعة أو أسلحة أو آلات، مستورد كله من تلك الدول الغربية المصنعة. ونلاحظ فوق ذلك أن الدول الاسلامية مضطرة إلى القروض من تلك الدول والخضوع في سياساتها الداخلية لما تفرضه عليها تلك الدول والمؤسسات المالية التابعة لها من خطط وتوجيهات. وهكذا يتكامل التحدي الاقتصادي مع التحدي السياسي ويكرس تبعية عالمنا الاسلامي للغرب.

3) التحدي التكنولوجي / العلمي :

ويتمثل في إغراق العالم الاسلامي في الانتاج التكنولوجي الأوربي، الذي لا يعني تفوق العالم الغربي فقط في مجال العلوم والتكنولوجيا، بل يعني فضلا عن ذلك خضوع عالمنا الاسلامي للسوق الغربية، وللاعلام التكنولوجي، وللاستغلال الاقتصادي، أي خضوع عالمنا الاسلامي للتبعية التكنولوجية والاقتصادية. من غير أن يبدو في الأفق القريب أو البعيد إمكان استقلال العالم الاسلامي في هذا المجال. ولكن التحدي الأكبر لهذه التكنولوجيا أنها ترسم في الأفق قطيعة مع الايمان بالله في ذهن الكثيرين. فالتكنولوجيا تضعنا أمام نوازل خطيرة لا نجد لها فتوى سوى إعلان الحرب على التكنولوجيا نفسها.

أليست التكنولوجيا هي المسؤولة عن إتاحة وسائل التدمير والإرهاب والفتك بحياة البشر ؟ أليست صاحبة القدرة على تحقيق رغائب الانسان التي كانت بالأمس مجرد أحلام ؟ أليست توهم الناس بأن ما كان في اعتقادهم بيد الله وحده قد أصبح بيد التكنولوجيين، إطالة العمر، إنزال المطر توجيه النسل تغيير البنيات البيولوجية، تكديس الثروة، والافقار المدقع، خلق مجتمع الاستهلاك ومجتمع البطالة ؟؟؟

لكن بالنسبة لنا هناك في الوقت الراهن بالنسبة لعالمنا الاسلامي ما هو أهم من هذه الوجوه كلها. فهناك **التكنولوجيا / القوة**.

فالتكنولوجيا هي أحد الأسلحة الاستراتيجية للقوى الكبرى في العالم. وهي اليوم في ملك العالم الذي يتحدانا بحضارته وإيديولوجياته. ولا يقبل أن ينقل إلينا أسرار التكنولوجيا إلا بمقدار. وأكثر من ذلك فإنه يستقطب العقول العلمية التي نكونها، لأنها لا تجد في بلدانها العربية والإسلامية ما يلائم اختصاصها ويسد حاجاتها ويوفر لها المختبرات والمعامل التي تستثمر فيها عقولها وعلومها، ويكفي أن نقرأ في إحصائيات بعض المختصين بهذا الموضوع لنلاحظ مثلا أنه خلال العشر سنوات المتراوحة بين 1966 وسنة 1977 تمت هجرة 5798 من الأدمغة العربية والإسلامية.

وبينما تتم هذه الهجرة من طرف مهندسي عالمنا الإسلامي وعلمائه وأطبائه والمختصين فيه إلى العالم الأوربي ليجدوا فيه مجالات العمل والانتاج واستثمار كفاياتهم، فتقوى تلك الدول بهم، وتنمو اقتصاديا بسواعدهم وخبراتهم، إذا بعالمهم الاسلامي يزداد تبعية للانتاج الصناعي الغربي، ويزداد عجزا عن التحكم في موارده وميزان اقتصاده، ويخضع للاستدانة التي هي من بعض الوجوه استدانة للأموال الفائضة في أبناك الغرب من استغلال الشعوب النامية.

والواقع أننا لو لجأنا إلى تحليل هذه الظاهرة بما يكفي من الاحصائيات والتحليلات لوجدنا عالمنا الإسلامي يخضع لنوع من الرق التكنولوجي إن صح هذا التعبير. فالثورة التكنولوجية التي تزداد اتساعا على يد علماء ومختصي العالم المتقدم (الاتحاد السوفياتي وأوربا والولايات المتحدة واليابان) اتخذت عدة مظاهر تعتبر ثورات في مجال التقدم البشري، ولاسيما عندما ظهرت العقول الالكترونية، والأقمار الصناعية والأجسام الآلية التي تستطيع بواسطتها تطويق العالم ومعرفته، وتتبع ما يجري على

سطحه وفي أعماق محيطاته، وتوجيهه توجيها إعلاميا حسب إرادتها. كالثورة الهندسية البيولوجية، التي تَعِد بفتوحات مدهشة في عالم الزراعة والصناعة البيوكيمائية.

* * *

إن التحديات التي يواجهها الاسلام والمسلمون في العصر الحاضر، هي في الواقع حوافز لتغيير سلوكنا، وتصحيح لعقيدتنا، وفتح المجال للاجتهاد والابتكار والابداع، وتجنيد الطاقات وتعبئتها تعبئة شاملة وترشيد كل مخططات تنميتنا انطلاقا من المبدإ القرآني العظيم «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

وهذه التحديات هي خير ما ينبهنا إلى ضرورة التغيير، لنستأنف المسيرة في ضوء الاسلام وخدمة البشرية جمعاء، فالغرب المترف نفسه يواجه تحدياته التي لن يجد مواجهة ناجعة لها إلا في الأخذ بالقيَم الإسلامية.

إن تخلف عالمنا الإسلامي يعزى بالدرجة الأولى اليوم إلى تخلفه الصناعي والتكنولوجي، ونحن لم نعرض لإثارة هذا الموضوع إلا لأنه عميق الصلة بالتحديات التي يواجهها الإسلام من جراء إسقاط التخلف الذي يتخبط فيه المسلمون على الإسلام نفسه في تحليل المحللين الغربيين. فيسهل على هؤلاء استدراج شبابنا ومثقفينا إلى مشاطرتهم هذا التحليل والأخذ بنتائجه الخطيرة على مصير الإسلام.

ومن المؤسف أن يكون البعض من المسلمين شعوبا أو أفرادا يظنون أن القضية قضية فتح جامعات وتمويلها، أو توفير كميات من السلع والمنتجات الآلية في البلدان الإسلامية، فالتكنولوجية هي أولا وقبل كل شيء استثمار الإنسان بعد تكوينه علميا وإحاطته بكل ظروف الإبداع والابتكار والاحترام لحقوقه، والتقدير لاختياراته. وهذه قيم تربوية وديمقراطية لابد منها لخلق الجيل المبدع للتكنولوجيا.

وإذا أعدنا النظر في هذه التحديات الخارجية وجدناها تستغل ظرفيا تلك التحديات الداخلية، وتستفيد في زحفها من ضعف المسلمين الماثل في جهلهم وتخلفهم الاقتصادي وفقرهم التكنولوجي، وسلبية أخلاقهم، وهشاشة بعض أنظمتهم السياسية داخليا، وهكذا تتحالف العوامل الذاتية والموضوعية على وضع العالم الاسلامي أمام ظرف تاريخي لم يسبق له مثيل في تاريخه.

وننظر مرة أخرى في هذا التحالف المتزامن مع واقع العالم الاسلامي الأكثر قابلية للرضوخ والتحدي، فنجد التحدي الغربي يستقطب كل الظواهر والوسائل لصالحه، حتى يتراءى لنا أن التحديات التي تواجهنا تمثل نسقا واحدا متكاملا من كل عناصره، فالتوسع الامبريالي والهيمنة الاقتصادية، والوصاية الثقافية، والغزو بالعلموية والمنهجية والتقدمية، كلها تتضافر لتحقق زحفها داخل نفوسنا وعقولنا. بينما ليس هناك أيّ تخطيط لمواجهة هذه التحديات بنفس الأسلوب والاستقطاب. وكل ما نملكه في هذا المجال هو دعوات أخلاقية، وتناول للاسلام من جزئيات تتعلق بالسلوك الفردي، والأحوال الشخصية.

وإذا كانت التحديات تستوجب الرد، وكان الرد من التعقيد والعمق والتفصيل ما لا يناسب طرحه في كلمات، فإن الاقرار بمبدإ ثورة اجتهادية يستعيد معها الفكر الاسلامي حقوقه في ممارسة النظر والتخطيط للحل الاسلامي خطوة أساسية. وإن الاستجابات المتعددة لهذه التحديات التي نعيشها منذ انبعاث العالم الاسلامي لهي استجابات انفعالية على العموم، والانفعال لا يكفي للمواجهة.

فنحن مطالبون بالرد على هذه التحديات، بما يناسب كلا منها. فللرد على التحديات الداخلية لا بد لنا من تضامن إسلامي حقيقي يقرب بين النزعات والمذهبيات، وإن كنا لا نطمع في محوها وإزالتها في ظرف يسير. ولكننا نطمع في أن تكون خطورة التحديات في منظور المسلمين ولاسيما القادة منهم مما يؤلف بين القلوب والعقول والمناهج.

ونحن مطالبون بالتحلي بالتسامح الديني الذي يعتصم بالأصول، ويعض عليها بالنواجذ. ولا يشغل نفسه بالفروع ، أو يحولها الي أصول.

ونحن مطالبون بتنمية المؤسسات العلمية في عالمنا الاسلامي ووضع استراتيجية لامتلاك التكنولوجيا لتسخيرها للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، ونحن مطالبون بالاقدام على تحكيم الشريعة الاسلامية في حياتنا العامة والخاصة والتحلي بأخلاق الاسلام الايجابية.

بل إننا مطالبون بإثبات الوجود الإسلامي، لأننا لا نواجه التحديات أو معظم التحديات إلا لأننا معتصمون بالاسلام. والاسلام دين العدل والحق والخير. وهو لذلك يتهدد كل الأنظمة القائمة على الظلم والفساد والابتزاز والمادية الجشعة والاستعلاء في الأرض بغير الحق.

حقوق الطفل في الإسلام(*)

أظن أن من أهم ما يمكن أن يكون موضوع حديث للناس في السنة الدولية للطفل، أن تراجع حصيلة ما أسهمت به بعض المجتمعات الانسانية في سبيل صيانة ورعاية الطفولة باعتبارها غرس اليوم وثمرة الغد، وأمل الانسانية المتجدد في مستقبل أفضل.

وان المجتمعات الاسلامية ليحق لها أن تفخر بما قدمه الاسلاف من أنواع هذه الصيانة والرعاية والخدمات، التي أصبحت لرسوخها على أرضية ثابتة من العقيدة والتشريع أحد التقاليد الأكثر اشراقا في تاريخ الحضارة الاسلامية.

نتساءل في البداية : هل من الميسور تقديم فكرة عن مكانة الطفل في التشريع الاسلامي وعن الوضع الاجتماعي له في حظيرة التصور العام للاسلام عن الحياة الاجتماعية، خاصة وأننا نعلم أن الاسلام قد عنى بانشاء مجتمع انساني متوازن محفوظ الكرامة، مكفول الحقوق الأساسية.

أظن أنه من الميسور ذلك شريطة أن نتعمق معنى الاسلام ونصوصه التشريعية وأهدافه الاجتماعية. وأن نتجاوز تلك الدائرة الضيقة للنص، إلى روحه العامة ومقتضياته الانسانية. كما أظن أنه من الميسور ذلك اذا

(*) ألقي هذا الموضوع في الندوة العالمية التي نظمها الاتحاد الدولي لرعاية الطفولة خلال شهر مارس 1979 بمدينة طنجة.

اعتبرنا أن الحضارة الإسلامية نفسها وبثقافتها وآراء مفكريها، وهياكلها الاجتماعية، ومؤسساتها التربوية تعكس روح هذا الدين اجمالا وتفصيلا. على أنه لا ينبغي أن ننظر إلى محاولة كهذه تحدد مركز الطفل في الإسلام وكأنها محاولة التفات إلى الوراء، في عصر يركز أبصارنا في الآتي، ويشدنا إلى المستقبل المعقد بحتميات أرقامه الاحصائية المهولة في الوقت الذي أحب أن يفهم من هذه المحاولة على أنها نوع من الاعتراف بما كان لحضارتنا الاسلامية ولروح الشريعة الاسلامية من انجازات عظيمة لصالح الطفولة ومستقبل الانسانية. وهو اعتراف ينطوي ضمنيا على الثقة بما للانسان من قدرة على الاستمرار والتطور، بل بما له من طاقة مبدعة وملهمة، وأهداف ثورية، تسعى لإحلال التوازن والعدالة الاجتماعية محل التفاوت والظلم الاجتماعيين، تكريماً للانسان من حيث هو إنسان من غير نظر إليه في حدود لونه وجنسه وعقيدته أحياناً. وليس أدل على ذلك من كون الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب (ض) «كان قد فرض لكل مولود يولد للمسلم مائة درهم. فإذا ترعرع بلغ به مائتين، فإذا بلغ زاده. وكان يفرض للقيط مائة، ولوليه كل شهر رزقا بعينه، ويجعل رضاعه ونفقته من بيت المال. فإذا كبر سواه بغيره من الأطفال. وكذلك قرر لعجزة اليهود والنصارى فريضة أو مساعدة من بيت مال المسلمين باعتبارهم أعضاء عاجزين عن الكسب اما بسبب الشيخوخة، وإما بسبب العاهة»[1].

وأريد أن أوضح هنا ما أعنيه بالاسلام. لنتجاوز ذلك التقليد القديم الذي يفصل العقيدة والشريعة عن انجازاتها الحضارية. والشأن هنا كالشأن في الحديث عن ثقافة ما خارج اطارها الحضاري، وحين لا تظهر منها الا المعاني المجردة. فقيمة الاسلام الحقيقية كما قال أحد كبار شعراء الاسلام وفلاسفته في العصر الحديث ــ وهو محمد اقبال ــ انما تظهر في المناخ الثقافي والحضاري الذي أوجده الاسلام عبر عصور

(1) أنظر من هنا نعلم : لسيد قطب. ص 108.

خلت، أتاحت للإنسانية أن تعمق كشوفها ومكاسبها في حقول العلم والتربية والتنمية الاجتماعية والاشعاع الحضاري.

وسنجد ذلك واضحا عندما نتناول جهود هذه الحضارة الإسلامية في خدمة الانسان. ولاسيما اسعاد الطفل وضمان رعايته وتربيته. وقد يصعب أن نجد نصوصا دينية تحدد على نحو ما تحدده الأنظمة الحديثة حقوق الطفل. لأن أي نظام ديني لا يمكن أن ينطلق من هذا التفصيل غير المتناهي لكل ما يفكر فيه المجتمع الإنساني بكل قضاياه وتنظيماته في العاجل والآجل. وكل ما ينطوي عليه هو مجموعة من المبادئ العامة، والمنهج الفكري الذي ينبثق من تلك المبادئ والأسس التي يجب أن يرتكز عليها التصور الشامل للنظام الإنساني، ثم يدع للفكر مهمة إضافة ما يشاء من البناء، على تلك الأسس.

وهذا ما حدث في الإسلام، حين وكل للعقل مهمة الممارسة والبناء والتنظيم في ضوء أسس ومبادئ عامة.

ويمكن أن ننطلق في توضيح (رعاية الطفل في الإسلام) على أساس الأطروحة التالية :

ـــ لكي يتحقق نصيب ما من رعاية الطفل ككائن إنساني يتهيأ للمستقبل ليغدو إنسانا حرا مسؤولا مستوفيا شروط التأهيل الاجتماعي لابد من وجود قاعدة أساسية لوجود مجتمع يؤمن بالحرية والمسؤولية، وبحقوق الأفراد في عيش كريم. ولابد من تحديد الشروط التي لابد من أن تتوافر لاستقبال الطفل في وسط يدعى الأسرة. ولابد من تشريع يضمن الحد الأدنى من خدمات الطفل ورعايته وتربيته في ظل هذه الأسرة. وسننظر في الموضوع على هذا الأساس.

* * *

هناك من حيث التصور الذي يقدمه الإسلام عن الإنسان خمسة مبادئ فيما نعتقد تحدد الوضع الإنساني كله.

أولها أن الإنسان من أشرف الكائنات التي خلقها الله في هذا العالم. ولذلك كرمه بالعقل وسخر له كثيرا من ظواهر الطبيعة، ولذلك تنص الآية القرآنية على هذا التكريم : ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلا[2].

وثانيها مبدأ تحديد مسؤولية الإنسان في تحمل تبعات سلوكه. ومواجهة الاختيارات التي يشكل بها حياته. وهي مسؤولية تنطوي بداهة على خط كبير من الحرية، وهذه المسؤولية محددة واضحة، فلا هو يتحمل إرثاً من خطيئة سابقة عن وجوده، ولا هو يتحمل مسؤوليته وهو طفل غير قادر ولا مؤهل للمسؤولية. ولا هو مسؤول عما يتجاوز طاقته وجهده. وهذا ما تحدده الآيات :

ـــ ولا تزر وازرة وزر أخرى، وان تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء، ولو كان ذا قربى[3].

ـــ وأن ليس للإنسان الا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى[4].

ـــ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها. لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت[5].

وثالثها اعتبار الفطرة الإنسانية مبرأة من كل أصل ميتافيزيقي للخير أو للشر. إذ ليس في الإسلام شرّ ميتافيزيقي ولا خير ميتافيزيقي. تأصل في الطبع البشري (فكل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)[6].

(2) سورة الاسراء : 70.

(3) سورة فاطر : 18.

(4) سورة النجم : 40.

(5) سورة البقرة : 286.

(6) رواه الطبراني الكبير والبيهقى في السنن.

ورابعها اعتبار الناس سواسية، في كل الحقوق الطبيعية؛ والالتزامات الأخلاقية والمسؤولية العامة. وتجاه خالقهم. فلا يفضل أحد أحدا في المسؤولية والحرية والالتزام والتكريم داخل المجتمع الا بما يبذله من جهد لاسعاد نفسه ومجتمعه ويعكس من أهلية وجدارة في الحرية. وتحقيق للتقوى أي قيام بالواجب على أتم الوجوه وأخلصها من كل الشوائب والنقائص.

خامسها : أن الانسان يتحمل مسؤولية مصيره الإنساني كله وكجزء من هذه المسؤولية يتحمل تبعات وجوده والسعي لكي يكون هذا الوجود على أفضل وضع ممكن. وليس هناك وضع أشرف ولا أفضل من أن يكون الإنسان محققا للعدل والتضامن الإجتماعي قائما بشريعة الله مقرا بربوبيته.

ـــ ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوى[7]. وقد فهمتُ الآية على النحو التالي :

أن الله يأمر بالانقياد لشريعته. وشريعته مجموعة من التكاليف. وهذه التكاليف محصورة في نوعين : الاقرار بالربوبية لله، وتحقيق الاحسان لسائر الانسانية. فالآية تشير إلى ما يخص الاقرار بالربوبية، وما يخص الاقرار بالأحسان. على أنه لا يجوز للمسلم أن يحابى في حق من حقوق الناس أحدا ولو كان ذا قربى، ولا يمنع شهادته عدوا ولا خصما، وأن يقول الحق في كل موقف، وفي كل حال من الأحوال.

وهذه هي المبادئ الأساسية لأخلاق الفرد في المجتمع. وهي أخلاق تقوم على الادراك الصحيح لمعنى الدين. والفهم الواعي لرسالته. وهذه المعرفة يطالب بها المسلم على سبيل الاستدلال العقلي لا على سبيل التقليد الأعمى.

(7) سورة المائدة : 8.

فبالعلم ندرك ظواهر الوجود والطبيعة وقوانين الحياة. وبهذه الظواهر نستدل على عظمة الله. وتمثل هذه العظمة والجلال هو الذي يبعث على السلوك القويم. ولذلك رفع الاسلام (العلم) فوق كل قيمة أخرى. لأنه بالعلم وحده يحقق الإنسان في ذاته معنى التكريم الالهي له. وإذاً لا كرامة، ولا حرية، ولا مسؤولية مع الجهل والتقليد، وحيث يوجد انسان جاهل فهو مهين، وهو منقاد وهو غير مسؤول وغير حر...

في ضوء هذه المبادئ يجب أن ينهض النظام الاجتماعي بهياكله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتربوية. فالوسائل في منطق الاسلام لا تختلف قيمة وحكما عن الغايات. وما لا يتم الواجب الا به فهو جزء من الواجب.

* * *

حدد الاسلام طبيعة الوضع الانساني كما رأينا باقرار مبادئ التكريم للانسان، ثم حدد طبيعة النظام الاجتماعي الذي يلائم تحقيق ذلك التكريم. فبدأ بتحديد طبيعة الأسرة، هذه الخلية التي يتكون منها الكيان الانساني كله.

وسيكون من العبث أن نطلب رعاية الطفل، وحماية حقوقه، وضمان مستقبله من غير اقرار هذه الحقوق كلها على أساس وجود أسرة ينشأ فيها الطفل، ويتلقى فيها أو عنها كل أصول التعايش الانساني، وقيم الأخلاق الانسانية.

وحرمان الطفل من الأسرة هو حرمان من غذاء معنوي لا تستقيم حياته الشخصية بدونه، وهو حرمان لا تعوضه أية مؤسسة أخرى تقوم مقام الأسرة، إلا في حالة الاضطرار، حيث يطلب التعويض ويلتمس أخف الضررين. وقد أثبتت الدراسات الاجتماعية اليوم أن أطفال الملاجئ، ربما كانوا أحسن حالا من بعض أطفال الأسر في سنتهم الأولى من حيث الخدمات التي تقدم اليهم، والرعاية الصحية التي يلقونها، ولكن ما إن

نتجاوز السنة الأولى إلى السنوات الأربع التالية حتى يظهر الفرق الكبير بين طفل ينشأ بين ولديه وأسرته، ولد في حدّ أدنى من الخدمة والرعاية ومقومات العيش وبين طفل يعيش في الملاجئ، ولد في حدّ أعلى من الرعاية وتقديم الخدمات[8].

وهكذا أقام الاسلام عدة مبادئ للأسرة باعتبارها أفضل بيئة لتنشئة الإنسان :

1) منها انه رغب في الزواج وجعله سنة الاسلام الأساسية. ناظرا إلى ما يترتب على عدم الزواج من مفاسد وانحلال ونضوب معين روح المودة والإيثار ورعاية مستقبل الانسان بروح الأمومة والأبوة الساهرة المسؤولة. وفي هذا المعنى وردت الأحاديث النبوية التالية :

أ) «النكاح سنتي. فمن رغب عن سنتي فقد رغب عني»، وفي حديث آخر : «ومن رغب عن سنتي فليس مني».

ب) «إذا جاءكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه، الا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»[9].

ج) «من تزوج فقد أحرز شطر دينه، فليتق الله في الشطر الآخر».

د) «كل عمل ابن آدم ينقطع الا من ثلاث ثم ذكر منها ولدا صالحا يدعو له. قال الغزالي ولا يتحقق ذلك الا بالزواج.

2) ومنها أنه حدد شروطا لاستقبال الطفل في هذا العالم باعتباره نواة الحياة الانسانية ومشخص مستقبلها. ومحقق استمرار النوع البشري، وباعتبار الانجاب أحد أهداف تكوين الأسرة، فجاءت شروط بناء الأسرة السليمة كلها لصالح استمرار النوع الانساني بعيدا عن الآفات والنقائض والاضطرابات النفسية. فاشترط سلامة الأبدان من الأمراض لدى الزوجين.

(8) أنظر تنظيم الاسلام للمجتمع، لمحمد أبو زهرة. ص 66 — 67.

(9) أنظر تخريج هذه الأحاديث على هامش الاحياء ج 38/2.

وأتاح الخيار في الاستمرار في الحياة الزوجية لدى اكتشاف تلك الآفات أو العاهات من قبل أحد الزوجين على حد سواء. واشترط اختيار الزوجة والزوج معا على أساس الصحة النفسية والسلامة الأخلاقية، والاستواء في الشخصية. وفي هذا المعنى وردت كثير من الأحاديث ذكرها الامام الغزالي في (الاحياء).

3) ومنها انه اقام الأسرة على المودة والرحمة والتعاطف بين الزوجين ضمانا لسعادتهما، وسعادة أبنائهما من بعد، واعتبر العلاقة الزوجية علاقة انفتاح كل زوج على الآخر. وتكامله معه. ثم ارتباطه به بميثاق قوي. وكذلك وصف القرآن العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة بهذه الصورة الشعرية الرائعة «هن لباس لكم وأنتم لباس لهن»[10].

لقد ثبت أنه من آخر ما فاه به الرسول ولسانه يتلجلج على فراش الموت التوصية بالحفاظ على الصلاة، ورعاية حق الزوجة بهذه العبارة : «الله الله في النساء»، أي اتقوه في معاملتهن.

4) ومنها أنه حدد حقوق وواجبات كل من الزوجين تجاه الطفل، فعلى الرجل واجب الانفاق وعلى المرأة واجب الإرضاع والتربية الأولية. وهي الخدمات التي تقدمها الأم لطفلها في مرحلة الإرضاع.

قال ابن حزم : والواجب على كل والدة أن ترضع ولدها أحبت أم كرهت ولو أنها بنت الخليفة. وتجبر على ذلك إلاّ أن تكون مطلقة، وحتى في هذه الحالة ان لم يقبل الطفل الرضيع غير ثدي الأم فإنها تجبر حينئذ على الإرضاع، الا ان يكون لها لبن يضر به. قال الله تعالى : والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف. لا تكلف نفس الا وسعها، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده. وعلى الوارث مثل ذلك[11].

(10) سورة البقرة : 187.

(11) سورة البقرة : 233.

وقد اشترط الفقهاء المسلمون في الحضانة شروطا استمدوها من نصوص الحديث وأحكام الشريعة. منها ان تكون الأم التي لها الحضانة أمينة على الصغير حريصة على رعايته ووقايته وتهذيبه. ثم أتاح الشرع الإسلامي للأب في حالة حضانة الأم أن يتعهده بالمراقبة، خاصة وهو ينفق عليه. وهكذا يكون للوالدين حتى في حالة انفصالهما واجبات مشتركة في تربية الطفل، بحيث لا يجوز ان يؤثر انفصالهما في تربية الطفل.

وذلك انه في مقابل حق الحضانة التي للأم هناك حق الولاية على النفس وحق الولاية على المال، للأب، وهي ولاية ذات شقين، ولاية تربية وولاية تزويج، فإذا لم يكن للطفل ولي من والده، أو من ذوي قرابته من جهة والده انتقلت الولاية إلى نظر القاضي. ويمكن ان يقضي الاجتهاد التشريعي بإنشاء مؤسسات في البلاد الإسلامية لرعاية شؤون الأطفال الذين لا أولياء لهم باعتبار الدولة هي المسؤولة عن تعويض الفراغ الحاصل في مسؤولية اعدادهم وتربيتهم.

* * *

لقد وفر الاسلام ضمن أحكامه التشريعية التي تعتبر مصدراً لكل تشريع جزئي وتفصيلي القواعد والمبادئ التي يجب أن تقوم عليها الأسرة. فماذا يخص الطفل من هذه القواعد ؟.

ان الحقوق التي يعترف بها اليوم للطفل لا تخرج عن ثلاثة أنواع :

— حق التغذية.

— حق حماية الصحة (وقاية وعلاجا).

— حق التربية العامة (عن طريق التعليم والتأهيل للاندماج في المجتمع).

وسنرى أن الشريعة الإسلامية ضمنت أكثر هذه الحقوق، وذلك على النحو الآتي :

أولا : حق التغذية، وهو مقرر عند الفقهاء في باب الرضاع. وكله مبسط ومحلل في ضوء الآية القرآنية السابقة. وذلك في مرحلة معينة هي المرحلة التي يعتمد فيها الطفل في غذائه على لبن أمه أو ما يقوم مقامه.

ثانياً : حق النفقة، وهي نفقة مفروضة على الأب كما نعلم، إذا كان قادرا منتجا. فإن لم يكن وجبت على الأقارب، الأقرب فمن يليه، وذلك ما نظر فيه فقهاء المذاهب الإسلامية حسب اجتهاداتهم. وهناك مبدأ قرره الامام أحمد بن حنبل، يقول : كل من يرث شخصا ما إذا مات وترك مالا. يجب عليه ان ينفق عليه فيما إذا كان عاجزا، لأن الحقوق متبادلة والغرم بالغنم. ونعلم أن الميراث في الإسلام يمتد فيشمل القرابة كلها[12].

فإذا لم يكن للشخص قرابة قادرة على الانفاق، كانت نفقته على الدولة. ينفذ ذلك ولي أمر المسلمين، ومن يمثله، وهذا ما كان معمولا به في البلاد الإسلامية. وقد كان معروفا في النظام الإداري للمالية العامة للدولة الإسلامية أنَّ خزينة الدولة (بيت المال) كانت له أربعة أقسام أو موارد مالية أصلية :

— قسم الجزية والخراج والجبايات.

— قسم الغنائم.

— قسم الزكاة.

— قسم الضوائع (أموال التركات التي لا وارث لها، والأموال التي لا مالك لها منقولة أو ثابتة).

وفي كل قسم من هذه الأقسام حق للفقراء والمعوزين. الا القسم الأخير فهو يصرف على الفقراء.

فإذا لم يكن ذلك كافيا فقد قرر بعض فقهاء المسلمين المجتهدين، وأعني ابن حزم خاصة انه يفرض على أهل كل بلد ان يقوموا بفقرائهم،

(12) أنظر تنظيم الاسلام للمجتمع، لأبي زهرة. ص 147.

ويجبرهم السلطان على ذلك ان لم تقم الزكوات بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه... ومن اللباس للشتاء والصَّيف بمثل ذلك... وبمسكن يكنهم من المطر والصَّيف والشمس وعيون المارة...[13].

وان ما يجب للكبار من هذا الحق العام هو واجب ضمنيا لرعاية الأطفال الذين لا معيل لهم.

ثانيا : حق الأمومة : أي رعاية الأم في حالة وجودها قيد الحياة، وهو مقرر عند الفقهاء في باب الحضانة. ذكر ابن حزم ان الأم أحق بحضانة الولد الصغير والابنة الصغيرة حتى يبلغا... ولا أدل على اعتبار ذلك حقا من تأكيد حق الحضانة الأولى حتى ولو كانت الأم كافرة. استثناء من الحكم الشرعي القائل : لا حضانة لكافرة ولا فاسقة، ولذلك عقب ابن حزم بقوله : والأم الكافرة أحق بالصغيرين مدة الرضاع، فإذا بلغا من السن والاستغناء مبلغ الرشد أو الاكتفاء فلا حضانة لكافرة ولا فاسقة، هذا مع العلم بأنه لا زواج من كافرة ولا فاسقة من الناحية الشرعية، لما في ذلك من قيام الحياة الزوجية على تناقض النزعات الفكرية وتمزق الوحدة بسبب الخلاف بين إيمان وكفر وإيمان وفسوق. وهو لا محالة ينعكس على التربية بأسوأ العواقب.

ثالثاً : حق الرعاية الصحيحة (وقاية وعلاجاً) وهي تابعة للحق السابق لأن صيانة الأبدان والصحة اما بطريقة توفير الغذاء، واما بالوقاية من الآفات. واما بالعلاج من الأمراض بدون تمييز.

رابعاً : حق التربية بالمعنى الشامل، هذا الحق مستمد من أصلين :

ـــ أولهما انه لا يتم إسلام ولا إيمان الا بعلم ما يجب ان يعرفه المسلم على سبيل الاستدلال العقلي والاقتناع الفكري وذلك يفرض مستوى محددا من التعليم.

(13) اراء تقدمية من تراث الفكر الإسلامي لفتحي عثمان ص 8.

ـــ ثانيهما أن حق العيش الكريم حق أصلي، فإذا لم يكن متاحا في مجتمع الا عن طريق التأهيل الفكري والمهني فقد عد ذلك حقا للطفل الذي يجب أن ينشأ قادرا على العيش الكريم وسط مجتمعه.

وقد توسع مفكرو الاسلام في هذا الموضوع من جهة الزامية التعليم وعدم الزاميته. فقال الامام القابسي القيرواني. (403هـ) بإلزامية التعليم على أساس اعتبار الأصل الأول الذي أشرنا إليه. وأوجب عامة الفقهاء التعليم في مسائل الدين كما أوجبوا على العلماء القيام بواجب التعليم. واعتمدوا على الحديث النبوي : «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة». وقد قامت المؤسسات التربوية في ظل الحضارة الإسلامية بمهمة التعليم والتربية في جميع المستويات.

واستهدف التعليم عند المسلمين والانفاق عليه أربعة أهداف :

1) التربية الروحية (الدينية).

2) التربية الاجتماعية.

3) التربية المهنية.

4) التربية العقلية (التكوين العلمي الخالص).

ونلاحظ ان فلاسفة الإسلام وعلماءه جميعا نظروا في مسائل التربية والتعليم، وحددوا أحيانا مناهج التربية وطرقها، كما نجد عند مسكويه (م 421) وابن سينا (م 428) والقابسي (م 403) والغزالي (م 505) وابن عبد البر القرطبي (م 463) هـ وابن خلدون (م 808).

ان تحصيل الرزق الذي تنص عليه الآية (فابتغوا عند الله الرزق) (العنكبوت ـــ 17) انما هو تحصيل عن طريق العمل والسعي. وقد حلل ابن خلدون قيمة العمل. وحدد ما يترتب على تنوعه من الصنائع والمهن. فأفاد من هذه الجهة ان إعداد الانسان لممارسة العمل المنتج في مجتمع يقوم على الصناعة أو التجارة أو الزراعة هو من آكد الحقوق التي تجب

للأطفال على أولياء أمورهم أو على الدولة نفسها عند عجز هؤلاء[14].

من أجل ذلك يعتبر نشر التعليم، وتحقيق تكافؤ الفرص أمام الأطفال في التعلم من مفاخر الحضارة الإسلامية في عصور الازدهار.

ويكفي أن نذكر من أمثلة التاريخ على ذلك أن نظام الملك (وهو وزير الدولة البويهي (ـــ 485) أنشأ المدارس في عهده بجميع البلاد التي تمكن فيها من فتح المدارس «وأعلن أن التعليم بمدارسه حق للجميع، وانه يمنح للناس جميعا بدون مقابل، ثم زاد على المجانية الشاملة بأن عين مرتبا منتظما للطلبة المعوزين. ففي المدرسة النظامية التي أنشأها ببغداد كان الذين يتلقون التعليم ستة آلاف تلميذ، فيهم ابن أعظم العظماء في المملكة وابن أفقر الصناع فيها. وكلهم يتعلم بالمجان، وللطالب الفقير فوق ذلك راتب معلوم يتقاضاه من الريع الخاص بذلك»[15] ومثل ذلك يقال عن جامع الأزهر بالقاهرة، وجامعة القرويين بفاس. فالطلاب يسكنون ويتلقون الجراية والأطعمة من الأوقاف. وربما الكتب أيضا.

ـــ وأنشأ المسلمون الكتاتيب المجانية للأيتام والفقراء، ثم معاهد العلم والزوايا التي تقوم على كفالة حاجات الطلاب إلى الغذاء والمسكن والوقاية في كل من المشرق والمغرب.

ـــ وعرفت الحضارة الإسلامية نظام التوجيه التربوي في التعليم، فذكر رجال الفكر التربوي ذلك، وميزوا بين المؤهلات. وقدر بعضهم أنه ينبغي للطالب ألا يختار نوع العلم بنفسه، بل يفوض أمره إلى الأستاذ. وأكد ابن سينا أن الصبي لا يمكن أن يتلقى من الصناعة إلى ما يتأتى له. ويشاكل طبعه ودعا إلى تطبيق ذلك في مناهج التعليم.

(14) تاريخ التربية الاسلامية للدكتور شلبي 281.

(15) تاريخ التربية الإسلامية للدكتور شلبي ص 286/...

إن الأوقاف في البلاد الاسلامية كلها كانت المورد الأساسي للنفقات على التعليم، وهذه هي القاعدة، وفي الحالات الخاصة كانت الخزينة العامة للدولة هي التي تسدد نفقات التعليم. وقد حكى لنا ابن بطوطة في رحلته أن أحد الملوك في البلاد الاسلامية في عهده كان يقسم خراج بلاده على ثلاثة أقسام، يخصص قسما منها على الزوايا والمدارس[16].

هذه نظرة عامة عن الحقوق التي خولها التشريع الاسلامي للطفل باعتباره نواة المجتمع الانساني، وأوجبها على ذويه أولا. ثم على المجتمع في صورة الدولة التي تتولى صيانة المجتمع وحفظ توازنه ورعاية مصالح أفراده. وهي حق التغذية والنفقة عليه. ثم حق الحماية الصحية وتقديم ضروب العلاج والرقابة، ثم حق التربية والتعليم والتكوين المهني.

* * *

فإذا أردنا أن نعطي صورة أخرى عما يتمتع به الطفل من أهلية وفي حظيرة التشريع الإسلامي وجدنا أمامنا آفاقا فسيحة يتجلى للناظر فيها مدى عمق النظرة الشمولية التي غرسها الاسلام في صميم الفكر التشريعي لدى المسلمين.

فلننظر إلى الطفل من جهة الأهلية التي أعطاها التشريع الاسلامي له. وقبل ذلك نأخذ تعريف الفقهاء للأهلية بأنها الصفة التي بمقتضاها يكون الشخص محلا للحكم الشرعي. أو للخطاب الشرعي فهي كفاية وقابلية لتحمل المسؤولية. وهي بهذا المعنى العام نوعان : **أهلية وجوب، وأهلية أداء.**

وأهلية الوجوب هي صلاحية الشخص للالزام والالتزام، أي ثبوت الحقوق له كانتقال الملكية، وثبوت الحقوق عليه، كالتزامه برد القرض إلى من اقترضه. ومعنى أهلية الوجوب في الشريعة الاسلامية هو الصفة

(16) تحفة النظار ج 31/2.

الانسانية للشخص سواء كان طفلا أو راشداً، مجنوناً أو عاقلًا، فالشخص الانساني من حيث هو صاحب (ذمة) قابل لأن يكون موضوع التزام وإلزام.

أما أهلية الأداء فهي صلاحية الشخص لممارسة الأعمال التي يتوقف اجراؤها على الرشد. وهي ما يشترط فيه الشرع الإسلامي العقل والبلوغ. فيستثنى من ذلك الطفل. في العبادات والعقود الملزمة. وانما اشترط الاسلام ذلك باعتبار ما ينبغي أن تنطوي عليه الممارسة من حرية ووعي وإدراك لقيمة ما يؤديه الشخص.

وعلماء القانون يقسمون حياة الانسان من جهة الأهلية للتحمل والالتزام إلى خمسة أطوار :

1) طور الاجتنان.
2) طور الطفولة.
3) طور التمييز.
4) طور البلوغ.
5) طور الرشد.

ولا يعنينا من هذه الأطوار كلها سوى الطورين الأوليين في هذا المبحث. ولاسيما جانب الحقوق. والفقه الإسلامي بكل مذاهبه الاجتهادية يقر بالحقوق التالية للكائن الإنساني في حالة الحمل والاجتنان وهي :

- النسب لأبيه وأمه ولمن يتصل بهما.
- الارث ممن يموت من مورثيه لأنه متفرع عنهم بواسطة النسب.
- استحقاق ما يوصى له به.
- استحقاق ما يوقف عليه.

وتأخذ شخصية الجنين صفتها القانونية أو أهليتها الشرعية في هذه

الحقوق بحيث تصبح نافذة المفعول عند مولده أو خروجه من بطن أمه حيا بالفعل أو بالاعتبار. وبازدياد الطفل تصبح دائرة الحقوق أوسع، ويأخذ أهلية الوجوب أي أهلية الالتزام والالزام، في الحدود التي يذكرها الفقهاء. فالطفل يملك منذ ولادته ما يشترى له أو يوهب، ويعقد له وصيه أو وليه سائر العقود بشروطها المعروفة، ويترتب على ذلك ما يترتب من نتائج. ولكنه مع ذلك لا يعتبر مسؤولا فيما يخص أهلية الأداء أي ممارسة العقود الملزمة، ولا يترتب على أفعاله الجنائية عقوبات بل تأديب وتوجيه وإصلاح، وان كان يترتب عليها ما يترتب من غرم مادي ونفقات. ويحدد الفقهاء المسلمون بعد ذلك تصرفات الطفل المضمونة وغير المضمونة والتي يترتب عليها ما يترتب من النتائج والتحملات القانونية. ثم أحكام المأذونية والمحجورية، مما يعرفه الفقهاء والمختصون في التشريع الاسلامي.

ويظهر لنا من كل هذه المعطيات أن الشريعة الاسلامية سواء في مجال تحديد مبادىء النظام الاجتماعي، أو في مجال الحث على مكارم الأخلاق أو في مجال ما نشأ في ظلها من مؤسسات اجتماعية وتربوية وانسانية قد وضعت أسس رعاية الطفولة كاحدى مسؤوليات الانسان المسلم، الحريص على كرامته وكرامة مجتمعه، وكرامة الانسانية كلها. اسهاما منها في المجهود الانساني المستمر لصيانة النوع الانساني وضمان سعادته وتقدمه واستمراره على نحو أفضل.

وما هذه النظرة التي ألقيناها على الاسلام لما في روحه ودوافعه أو في مؤسساته الاجتماعية سوى نبراس يلهمنا ما يجب ان نواجه به عالم اليوم والغد من مسؤوليات جسام، برعاية الانسانية وصيانة كرامة الانسان، وتحقيق العدالة والسلام الاجتماعيين.

وان عالمنا الاسلامي بوضعه، وتمثيله لشطر هام من سكان المعمور ليعتبر مسؤولا أفراد وجماعات، ولا سيما حكوماته عن الاستجابة لتقاليده

(17) أنظر المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقا. 750/2.

الدينية، والانطلاق منها في تخطيط ثوري لتدارك أوضاع طفولية غارقة في البؤس والفاقة، وسوء التخطيط والتوزيع، وأنها مدعوة مع ذلك أو لأجل ذلك لتحقيق مساعدة العالم الآخر المتقدم لإسعافها بما يلزم لضمان نجاح هذه المحاولة التي تؤول لخير الانسانية من غير اعتبار لتفرقة في الجنس والمعتقد.

بل اعتقد انه إذا لم تتكفل حكومات العالم في الدول المتقدمة والمتخلفة على حدّ سواء بتعاون كبير فيما بينها على تحقيق التوازن بين الخدمات الصحية والاجتماعية والتربوية التي تمنح للأطفال في جميع المجتمعات، ولاسيما الفقيرة والمتخلفة، فاننا سنورث الانسانية في غدها القريب أشأم ميراث من البؤس والتفاوت الطبقي، والانحرافات الأخلاقية، واليأس من مستقبل البشرية. لأن أطفال اليوم هم مجتمع الغد.

وأذكر مرة أخرى أنه بالنسبة للمجتمعات الإسلامية يكفي أن يكون لها من الإسلام وشريعته وتاريخه الحضاري ما يحملها على الاسهام في تحقيق العدالة الاجتماعية والاسراع بتحقيق حقوق الطفولة منها لأنها بمثابة الحقول التي سنجني منها غدا ثمار ما نغرسه اليوم.

رسالة المنبر الإسلامي (*)

من المعلوم أن الاسلام أخرج للناس أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، وذلك بفضل ما وضع لهذه الأمة من شرائع وحدود، وما نصب أمامها من قيم وأهداف، وما رسم لها من مبادئ إن هي التزمت بها، وتواصت عليها وعملت على ترسيخها وتجديد الايمان بها حصنت نفسها من عوادي الانحلال وأسباب الضعف أو الزوال.

وكان من بين أقوى عوامل إنشاء هذه الأمة بناؤها على العقيدة وإقامة شريعتها على الوسطِية، وجمع قلوبها على كتاب واحد، وتوجيهها نحو قبلة واحدة. فالمسلمون يتلون منذ كانوا كتاب الله الذي هو مصدر العلم والعمل. ويقتفون سنة نبيه ﷺ التي هي بيان لهذا الكتاب. والمسلمون يتوجهون في صلاتهم نحو البيت الحرام حيثما كانوا. فيشكلون دوائر تستقطبها الكعبة، مستشعرين هذه الوحدة التي هي رمز التوحيد، ملتزمين بالحفاظ عليها، دائبين على الاعتصام بها.

وفي سبيل الحفاظ على وحدة هذه الأمة وصيانة وجودها وضمان استمرارها أقام لها من داخلها نظاماً من الاصلاح الذاتي قوامه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهو لذلك قطب الدين ودعامة بقائه. وقد

(*) الكلمة التي ألقيت في الملتقى العالمي الأول لخطباء الجمعة بالعالم الاسلامي. المنظم من قبل وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية. رجب 1407.

أقيمت كثير من المؤسسات الاسلامية على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعمها وأشملها نظام (الحِسبة).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما متعلق بحقوق الله، وإما متعلق بحقوق الناس، وإما مشترك بينهما. على ما حدده الماوردي في كتاب «الأحكام السلطانية»[1].

وما المسجد سوى المؤسسة الاسلامية التي تشيع منها دواعي توحيد المسلمين، وأسباب تضامنهم في التشبث بدينهم وملء نفوسهم من خشية الله، ومراقبة سلوكهم، والتواصي بالحق، فضلًا عن التوجه إلى الله بالعبادة المخلصة.

وما الخطب التي سنت في صلوات الجمع إلا وسيلة من وسائل حفظ الشريعة والتفقيه في أحكامها والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الاعتصام بكتاب الله وسنة نبيه أمام التحديات المناوئة والهجمات الطاعنة والانحرافات السلوكية وانعدام الوعي الديني.

بعد تقرير هذه الحقائق نعود إلى التساؤل : هل تقوم المؤسسات الاسلامية في هذا العصر المليء بالتشكيك والالحاد بما يجب عليها من مواجهة التحديات المتمثلة في الانحلال الأخلاقي والانحراف العقدي، والهجمات الصليبية والالحادية ؟

* * *

لقد تعرضت الشعوب الاسلامية كما هو معلوم لكثير من عوامل التخاذل وأسباب الانقسام والضعف، مما لا مجال لاستعراضه في هذه المناسبة. فنال منها أعداء الاسلام الذين كانوا يتربصون بها، ولا يدخرون جهداً في الوقيعة بها فضلًا عما كان يعتمل بداخلها من دواعي الانحلال والانحراف والبعد عن الدين، فوقعت في نهاية المطاف في يد الاستعمار

(1) الاحكام السلطانية. ص 243. ط/دار الكتاب العلمية ـــ بيروت.

الذي طوق أوطان الاسلام وسامَها الخسف والهوان، لكن صدمة الاستعمار نبهت المسلمين من غفوتهم، فراجعوا أنفسهم، وقام من بينهم المجددون والمصلحون، فكانت الصحوة الاسلامية هي المغذية لحركات المقاومة والتحرير للأوطان، واسترجاع السيادة. وحققت الشعوب الاسلامية نهضة سياسية واجتماعية تمثلت في دعم استقلالها وتنمية مجتمعاتها ومواصلة ركب التقدم حسب ما أتيح لك منها من إمكانات ووسائل.

ولا يخامرنا شك فيما قام به العلماء المجددون والمصلحون من أعمال جلى في هذه الصحوة الاسلامية لتحقيق انبعاث شعوبهم، وإرشادهم إلى سبل التقدم. وتجديد العقيدة، ومقاومة الانحراف، والعودة بالناس إلى الاسلام الصحيح، في خضم الصراع الحضاري والسياسي والإيديولوجي الذي طبع لقاء الشرق بالغرب، أو العالم المسيحي والعالم الاسلامي في العصر الحديث. غير أنه يجب علينا ألا نتشاءم من عوامل الإحباط واليأس مما يحيط بهذه الصحوة الاسلامية ويوضع في طريقها من عقبات، كما أن علينا ألا نغلو في الثقة والتفاؤل بما قد تناله هذه الصحوة من مكاسب ومنجزات، لأن من سنن الله في التاريخ الانساني أن جعل المجتمع الانساني قائما على هذه الحركة المطبوعة بالشد والجذب بين عوامل الخير وعوامل الشر، «ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم»[2].

وقد وعد الله في محكم تنزيله أن الأرض يرثها عباده الصالحون، وأن الله يُظهر نوره ولو كره الكافرون، وأنه سَيُريهم آياته في الآفاق حتى يتبين لهم أنه الحق.

وإذا وعد الله وعداً هيأ له أسبابه، ومهد له من سنن الكون مِهاده. وهكذا نرى المؤسسات الاسلامية كلها قائمة على إصلاح النفوس وتربيتها وتحصين أخلاقها، وإناطة مهمة الدعوة والتبليغ والاصلاح بالعلماء. وما

---

(2) سورة الأنفال : 39.

العبادات الاجتماعية أو ذات الطابع الاجتماعي سوى تكريس لبناء المجتمع الاسلامي وتحصينه من الآفات ودواعي الانحلال.

* * *

ولابد في نظرنا من أن تأخذ الخطبة الدينية في كل محفل ومجال دورها البناء في هذا الاتجاه، لدعم العقيدة والدفاع عنها ورد الشبهات وصد الهجومات، والدعوة إلى الله بالحسنى.

على أن منزلة البيان في مجال الدعوة والأمر والنهي والتكليف والانذار والاخبار والترغيب والترهيب منزلة عالية، فهذا موسى عليه السلام لما تَلقّى رسالة ربه دعاه بأن يحل عقدة لسانه ليطلقه في مجال التفقيه والتبليغ. فقال : «واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي»(3) كما جاء على لسانه في القرآن أيضا قوله : «وأخي هارون هو أفصح مني لساناً فأرسله معي ردءاً يصدقْني»(4) وقال أيضاً : «ويضيق صدري ولا ينطلق لساني»(5) فَعَلِمْنَا أن القدرة على التبليغ ومطاوعة اللسان للبرهان منة من أعظم المنن، ودعامة من دعائم التأثير في النفوس. ولذلك امتن الله على الانسان جملة بأمرين عظيمين متكاملين في الحقيقة هما : الخلق والبيان «خلق الانسان علمه البيان»(6).

فلا عجب أن تقوم الدعوة الاسلامية على اصطناع البيان بعد أن نزل القرآن، فجاء بالمعجز من القول والبرهان. وقال ﷺ إن من البيان لسحرا. فازدهرت الخطابة على عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين في مجال الدعوة إلى الله والترغيب والترهيب، وقرع الحجة بالحجة ودحض

(3) سورة طه : 3 — 4.

(4) سورة القصص : 34.

(5) سورة الشعراء : 13.

(6) سورة الرحمن : 3.

الشبهة. ولم يكن المجتمع الاسلامي بدعا من المجتمعات الانسانية الراقية في اصطناع الخطابة، كما هو معلوم لدى اليونان والرومان والفرس. إلا أن الخطبة الدينية الخاصة بالجُمَع والأعياد وما جرى مجراها ظلت فنا من فنون الخطبة المتميزة في المجتمع الاسلامي، لم تنقطع عن أداء رسالتها واستيعاب مقومات التجديد والتطور والتكيف مع الظروف والأحوال.

فالخطبة السياسية والخطبة القضائية والخطبة الاجتماعية أو الاحتفالية كلها خطب تجول في الواقع المادي والاجتماعي للانسان، ولا تستهدف أكثر من عطف الأهواء والنفوس نحو غاية مرسومة، ومصلحة قائمة أو موهومة، بينما الخطبة الدينية تشخص بالأبصار نحو السماء، وتعطف الأفئدة إلى ما يسمو فوق الواقع، وما يحقق الاطمئنان ويزكي النفس ويشحذ عزائم الخير.

* * *

غير أن ما اعترى المسلمين من أعراض الجمود والخنوع وأسباب التخلف والقصور لم يكن لتسلم منه الحياة الأدبية والعلمية والنفسية. فأصاب المؤسسات الدينية ما أصابها من الآثار، فغرقت النفوس في الجمود وانساقت للتقليد، وأصبحت الخطبة الدينية نفسها مرآة لواقع آسن عديم الفعالية، غارقة في الاسجاع وترديد المواعظ الجافة. لذلك نلاحظ أن الخطبة الدينية ولاسيما خطب الجمع غارقة في جملة من المآخذ منها :

1) بعد الخطبة عن حياة المخاطَبين، وعن واقعهم، مع الغلو في الترهيب والتخويف، مما يبعث اليأس والقنوط، والاكثار من التقريع الموقع في الاحباط والتأزم.

2) جنوح الخطبة في كثير من الأحيان إلى ما ينافي العقل والمنطق،

بحشدها ببعض الأخبار الموضوعة والتأويلات المدسوسة على الدين، والتي لا سند لها من القرآن أو السنة الصحيحة.

3) إغراق الخطبة في أسلوب التقرير أو السرد والاكثار من الاستشهاد بالمأثور أو الآيات القرآنية، من غير تحليل أو تفسير أو توضيح، وكأن المخاطبين مُلِمُّون بكل معاني تلك الشواهد والآيات والمأثورات.

4) تعدد أغراض الخطبة الواحدة وضربها في كل مجال بسهم، وكأنها كشكول من التوجيهات التي لا يحصل منها المستمع على طائل ولا يخرج منها بفائدة راسخة.

5) انعدام القصد الواضح لدى الخطيب من خطبته سوى هدف إلقاء الخطبة نفسها، فهو لا يحدد موضوعها إلا تحديداً عاماً، ولا يضع في حسابه مستوى من يخاطبهم، وطبيعة تفكيرهم ودواعي ميلهم وحقائق واقعهم، واللغة التي يفهمونها والأسلوب الذي يتعاملون به.

6) خلوّ الخطبة من وسائل التأثير البلاغي، والبرهان العقلي كضرب الأمثال والاستشهاد بالتاريخ الحيّ، وبحقائق النفس نتيجة جهل كثير من الخطباء بالعلوم المساعدة على إغناء الخطبة بهذه المقومات كالتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع، والتراث الاسلامي في فنّ الخطابة.

إن هذه المآخذ تعكس ضرورة الاهتمام بتكوين الخطباء وعدم تركهم لسجاياهم ومستواهم العلمي واجتهادهم الشخصي، لأنهم في الواقع دعامة من دعائم التأطير للحياة الدينية والأخلاقية للمجتمع، فينبغي أن يتلقوا من التكوين المنهجي والعلمي والديني ما يحقق الغاية المتوخاة، هذا إلى التدريب على الالقاء والتمكن من وسائل التأثير في النفوس، وانتقاء ذوي المواهب في هذا المجال.

* * *

علينا أن نحدد الأهداف المتوخاة من الخطبة في عصرنا، بعد أن نلم

بواقع هذا العصر وتياراته والمناخ الاعلامي الذي يحيط به. وفي ضوء هذه المعرفة الشاملة يمكننا أن نحدد منهجية الخطبة وشروطها من حيث الصياغة والمضمون.

ولا تتم صورة الخطبة إلا بمقوماتها الاسلامية من منهج وموضوع، وصياغة. غير أن الخطبة الدينية لها خصوصيتها من حيث تعلقها بخطاب يجب أن يعكس منهج الاسلام وحكمته في خطاب الفكر والقلب، ومراعاة مستوى المخاطبين، وتقيدها بالقيم والمبادئ الاسلامية العليا، وتحلي الخطيب بما يدعو إليه، واتعاظه بما يَعِظ به، وفقهه لما يُفَقِّه فيه، وفي هذا المجال يجب التأكيد بأن نجاح أي خطبة إنما يتمثل في التأثير البليغ الذي تحدثه في نفوس المخاطبين التأثير الملموس، والمرغوب فيه لا المعكوس. قال الراغب الاصفهاني : «واجب على الحكيم العالم النحرير أن يقتدي بالنبي ﷺ فيما قال : «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلم الناس بقدر عقولهم» وروي عنه ﷺ أنه قال : «كلموا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله» وقال ﷺ : «ما أحد يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان ذلك فتنة على بعضهم» وقال عيسى عليه السلام : «لا تضعوا الحكمة في غير أهلها فتظلموها ولا تمنعوا أهلها فتظلموهم»[7].

وهذا يقتضي معرفة المخاطبين والنزول إلى مستواهم والانطلاق مما يتعارفونه ولا ينكرونه، ليصح البناء على ما يدركون من المدارك، والانطلاق منها إلى تقرير الحقائق وإسداء النصح والتفقيه في الدين والارشاد إلى الخير.

ونعود إلى تلخيص خصائص الخطبة وما يشترط فيها من شروط فنجملها في المقومات التالية :

---

(7) الذريعة إلى مكارم الشريعة، 155.

أولها اختيار الموضوع الذي يهم المخاطبين ويتصل بحياتهم، وينفذ إلى قلوبهم ويجعلهم يتابعون الخطبة باهتمام وحسن إصغاء. لأن قوة الموضوع تعادل قوة الأسلوب. وكثيرا ما رأينا الخطباء يتعبون أنفسهم في تدبيج خطب بليغة في موضوعات مبتذلة أو هامشية أو خارجة عن اهتمام المستمع فلا يكون لها من التأثير ما يرجون.

ثانيها اعتماد الخطيب على منهج محكم المراحل والحلقات في تقرير ما يقدم من توجيهات وتحليل ما يعرض له من حقائق وإرشادات. والمنهج السليم هو المنهج الذي يقوم على شواهد الحال وضرب الأمثال. والتعقيب عليها بالآيات والأحاديث ومختار الحكم والأقوال، ليأخذ الخطيب بزمام العقل والنفس، ويرضي نزعة العقل تارة ونزعة القلب تارة أخرى، ويحقق التناسب في خطاب القوى النفسية. فيثير التفكير ويخلق الاهتمام، ثم يتبع ذلك بالعرض والتحليل ثم يستخلص العبرة، ويدلل عليها بالشاهد والمثل.

ثالثها اقتصار الخطبة على موضوع واحد، بحيث يقع التركيز عليه. ويتحاشى الخطيب تشعيبه أو تفريعه إلا ما كان ضرورياً، حتى لا تند عنه الاسماع، وتشرد عنه الأذهان، فيظل آخذاً بأطرافه من هنا وهناك، متنفلاً من الخاص إلى العام ومن المثال إلى العيان حتى يطبع في نفس المتسمع فكرة راسخة، ويكون له عنه خلاصة جامعة.

رابعها العناية بجودة الأسلوب وتقويته بأساليب البيان من تشبيه واستعارة وكناية، وجعله أقرب ما يكون إلى مدارك المخاطبين بتحاشي الغريب والحوشي من الألفاظ والتكلف في المحسنات اللفظية لأنها توحي بالتزيد والتشدق بالعبارات، وقد نهى ﷺ عن ذلك فقال : «إياي والتشادق» وقال أيضا : أبغضكم إلى الثرثارون المتفيهقون».

قال الجاحظ : «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره. ومعناه في ظاهر لفظه، وكان الله قد ألبسه من الجلالة وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله. فإن كان المعني شريفاً واللفظ بليغاً،

وكان صحيح الطبع بعيداً عن الاستكراه ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة. ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصفة أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة»(8).

خامسها جودة الالقاء وفصاحة النطق والابانة، وجهارة الصوت وتلوينه حسب أنواع الانشاء والخبر. ومصاحبة النطق بالإشارة والايماء في غير تكلف ولا انزلاق في التمثيل أو الحذلقة والتصنع. فبلاغة الخطبة كل لا يتجزأ من المعاني والألفاظ والصوت والاشارات والبيان والبرهان.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه عن مقومات الخطبة أن الفلاسفة المنظرين اعتبروا الخطابة من فنون الخطاب الانساني الأساسية التي هي الشعر والخطابة والمنطق، وهم يقصدون بالمنطق الخطاب الفلسفي القائم على مخاطبة الفكر بالبرهان. فقال ابن رشد ناقلاً عن المعلم الأول أرسطو : «ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معه البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها، وذلك إما لأن الانسان قد نشأ على شهوات تخالف الحق، فإذا وجه نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه، وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلاً. وإما لأنه لا يمكن بيان الحق له في الزمن اليسير الذي يراد منه التصدق فيه. فهذا الصنف الذي لا يجدي معه الاستدلال المنطقي تهديه الخطابة إلى الحق الذي يراد اعتناقه لأنها تسلك من الطرق ما لا يسلكه المنطق».

وليس يعني هذا الكلام سوى التفريق في الخطاب بين العامة والخاصة، واعتبار الخطابة خطاباً للعامة من حيث ستسلك في الاقناع سبيل التمثيل والتقريب وقرع أبواب النفس بمختلف الأساليب والمناهج. وإذا كانت الجماهير في العصور السالفة مختلفة المستويات إلى الحد الذي كان

(8) البيان والتبيين ج /83.

يسمح بالتفرقة بين الخاصة والعامة. فإن الجماهير في العصر الحاضر تكاد تختلف عن ذلك اختلافاً واضحاً. فإن ما يعرفه عصرنا من تقدم وسائل الاعلام وزوال الحواجز والمسافات بين الشعوب والحضارات، وشيوع الثقافات وارتفاع مدارك العقول وانتشار أسباب التعليم والتكوين، كل هذا جعل الجماهير الاسلامية ترقى إلى خطاب مزيج من الاقناع الخطابي والاقناع البرهاني، أو بالأحرى جعل جماهيرنا تتطلع اليوم إلى الخطاب العلمي القائم على التحليل والتعليل. إن الخطبة الدينية لا يمكنها اليوم أن تتجاهل مختلف ألوان الخطاب الإيديولوجي الذي تعرضه الساحة الاعلامية، والذي يتجاذب عقول شبابنا، ويستهدف نفوسهم. ففي المسجد يلتقي الشباب الجامعي والمثقفون المختصون، وعامة الناس على حد سواء. فعلى الخطباء أن يدركوا ما تستوجبه هذه المستويات من مراعاة أحوال المخاطبين، والأخذ بمجامع نفوسهم بالجمع بين ألوان التعليل والتحليل، وقرع الحجة بالحجة والمنطق بالمنطق. وخاصة إن تعلق الأمر برد الشبهات ودحض الأباطيل التي يروجها أعداء الاسلام. فالخطبة الدينية أصبحت اليوم وربما أكثر من أي وقت مضى، مؤسسة دينية لها من التأثير البليغ، ولها من القدرة على الاستقطاب للجماهير ما ليس لأي مؤسسة أو وسيلة أخرى، باعتبارها تنطلق من المسجد، حيث يجتمع المسلمون كل جمعة من مختلف الفئات والطبقات، بقصد الصلاة وتلاوة القرآن. والاستماع إلى الموعظة الحسنة والحكمة البليغة. فالخطبة التي تلقى بهذه المناسبة أمام الملايين من المصلين في عالمنا الاسلامي كل جمعة يجب أن نقدرها حق قدرها، ونستثمر طاقتها التوجيهية والاعلامية لخير الاسلام وخير المجتمع الاسلامي وخير المسلمين أفراداً وجماعات. ولن نستطيع أن نستثمر طاقتها بغير أن نحسن إعدادها وتوجيهها. ولا يتم ذلك بغير مراعاة أصولها وإجادة صياغتها، بالإضافة إلى مراعاة ظروف عصرنا وتطور أفكار جماهيرنا الاسلامية، وتعرضها لشتى ضروب الغزو الاعلامي. ومراعاة كون هذه الجماهير تخوض في نفسها وفي مجتمعها صراعاً دائراً بين

دينها وقيمها من ناحية وبين المادية الجارفة والالحادية المتألبة من ناحية أخرى.

* * *

إن المنبر الاسلامي منبر توجيه وإرشاد وإعلام، ومنبر تعميق للمبادئ الاسلامية وتفقيه في الدين، فكيف نستطيع أن نتحدى كل ضروب الغزو من هذا المنبر ؟ وكيف نستطيع أن نشد إلى هذا المنبر قلوب الجماهير وعقولهم على اختلاف نزعاتهم وطبقاتهم وبيئاتهم وأجناسهم ؟؟ وماذا ينبغي أن يتجه إليه الاهتمام لتكوين نفسية المسلم ودعم عقيدته، وتصفيتها من الشوائب وحمله على الوحدة والتضامن الاسلاميين ؟

إن رسالة المنبر الاسلامي رسالة خطيرة ودقيقة. لأنها يجب أن تظل كما أرادها الاسلام موصولة الحلقات دائرة بدوائر الافلاك مع الزمان. فمنذ جاء الاسلام والمنبر الاسلامي في امتداد وانتشار يعتليه كل أسبوع من ذلك التاريخ إلى اليوم ما لا يمكن إحصاؤه من خطباء المسلمين يقومون برسالة التبليغ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما يعتبر أحد المقومات الكبرى في حفظ العقيدة وصيانة القيم الاسلامية وضمان استمرارها. ولم لا نعتبر أن الاسلام بهذه الوسيلة قد سَنَّ ممارسة ميدانية ليس لها مثيل في نظم الاصلاح التي عرفتها الحضارات. فجعل البلاغ والاعلام ركيزة من ركائز التوجيه والتربية الذاتية. وجعل الدعوة بالحكمة، وبالموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن أساليب ثلاثة لطبقات ثلاث من الناس. طبقة الخاصة وطبقة العامة، وطبقة المعاندين. فكانت الخطابة بذلك إطاراً للتوجيه الديني الذي يجب أن يلائم مستوى كل بيئة وعصر، ومستوى كل فئة من الفئات وجماعة من الجماعات، فضلاً عن كونها يجب أن تمس مشكلات الحياة في كل زمان ومكان. وأن تتحول إلى استراتيجية دفاعية عن الذاتية الاسلامية من جهة، وحفاظ على هذه الذاتية من جهة ثانية.

إن المسلمين اليوم مطالبون بأن يكونوا في مستوى رسالة دينهم العظيم

جهاداً في سبيل الحق، وحرباً على الالحاد والشرك والمادية العمياء، وذياداً عن الحرمات وكرامة الانسان، وتزكية للنفوس التي آدها رهق الشر والفساد، ودعماً للسلم وتحقيقاً للأخوة والتضامن بين المسلمين. وإقامة لشريعة الله، استجابة لنداء الحق : «الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»(9).

ومن هذه الرسالة السامية يجب أن تنبثق وسائل العمل الاسلامي ومناهجه وخططه وترتيباته، لخدمة كل جوانب تلك الرسالة وتتبع فروعها وتفاصيلها في كل واجهة من واجهات المعركة التي يخوضها الاسلام ضد قوى الشر. وعلى جميع المسلمين قادةً ورؤساءَ وعلماءَ ودعاة وعامةً، أن ينهضوا كل بالقدر الذي يستطيع للاسهام في إنجاز هذه الرسالة.

وما نظن أن الخطباء المسلمين الذين يعتلون منابر العالم الاسلامي سوى قوة كبيرة صامدة في الاضطلاع بهذا الجهاد اليومي، جهاد النفس في ردّ عوادي الشرّ ودواعي الانحراف وغواشي المنكرات، مما يتعرض له المسلمون في حياتهم اليومية الكادحة. ولذلك يجب أن تكون هذه القوة منصرفة إلى رسالتها في الابلاغ والتربية والتوجيه. مقيدة بقيود الشرع، ملتزمة بتوجيهاته.

(9) سورة الحج : 41.

المستقبل بين التساؤل والتخطيط

من حق المسلم المنشغل بمصير أمته في عالم اليوم أن يتساءل عن مستقبل العالم الاسلامي كما يتساءل المهتمون بالمستقبليات عن مصير الانسانية في الأفق البعيد أو القريب. وما أظن التساؤل في هذه الظروف التي نحياها من قبيل ما توجد الاجابة عنه في دعاوى المنجمين والمستطلعين للغيب الذين يشبعون فضول الناس أو يخدعونهم على الأصح. وإنما هو تساؤل المتأمل في ضوء ما يتصوره المؤرخ أو عالم الاجتماع اللذان تسعفهما مناهج التاريخ والاجتماع في تركيب المعطيات التي يفرزها الحاضر، التي هي بمثابة الخيوط التي تنسج المستقبل.

إن الحديث عن المستقبل من المنظور التاريخي بالنسبة لأمة من الأمم أو بالنسبة لشعب من الشعوب لن يكون على أية حال من قبيل الظنون التي تنطلق من التشاؤم أو من التفاؤل أو من مزيج منهما، وإنما ينبغي أن يكون منطلقا من منهج مرجعي ذي أسس واضحة من التحليل والتركيب، مرجع الأمر فيه إلى تبين سنن الله الكونية في التاريخ البشري، وفي استنطاق هذا التاريخ، واقتفاء آثاره والتعرف على ضوابطه.

وقد كان القرآن أول من لفت الفكر الانساني إلى هذا المجال المعرفي ضمن إطار عام من التطلع إلى معرفة شاملة عن عالم الطبيعة والحياة

الانسانية، والاستدلال بها على خالق الكون ومدبر أمره. فقال تعالى : «فهل ينظرون إلا سنة الأولين، فلن تجد لسنة الله تبديلا. ولن تجد لسنة الله تحويلا. أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم»[1].

لذلك كان النظر في الماضي والحاضر من منظور التحليل والاعتبار والاستدلال بالشواهد والآثار، ووصل النتائج بأسبابها وعللها، ومقارنة الأحوال الجارية بنظائرها، نظراً مطلوبا من حين لآخر، وكأنه لون من ألوان النقد الذاتي الذي يستعين به الانسان على تغيير أحواله في ضوء ما يطمح اليه. وهو النقد الذاتي الذي ينبغي أن تتسلح به الأمم التي يشغلها التفكير في مصيرها كالجماعات الاسلامية في العصر الحاضر.

والنظر في الماضي لا يختلف عن النظر إلى المستقبل الا اختلافا يسيرا ولو بدا أنه اختلاف كبير.

ولذلك فالسائل الذي سألني عن مستقبل العالم الاسلامي ــ فيما أعتقد ــ لم يطلب مني عرض الحوادث والظروف كما أتوقعها، فذلك مما استأثر الله بعلمه، وإن كان الاجمال في شأنها معروف لأنه لا يخلو عصر من العصور من سلم وحرب ونصر وهزيمة وعلاقات تتداولها العداوة والصداقة، ونزاعات سياسية محلية وإقليمية لا تفتأ تتكرر على نسق الماضي القريب والبعيد. وإنما طلب مني السائل أن يعرف المنظور الذي أنظر به إلى المستقبل من خلال تحليل الحاضر.

وأول ما يتبادر إلى الذهن من هذا الحديث تحديد مقولة (العالم الاسلامي). فأي مفهوم يقصد السائل ؟ لأن لكل مفهوم حدودا من النظر، ومنهجا في التحليل، وطريقة في الاستدلال.

فهل العالم الاسلامي الذي يعنيه هو الأمة الاسلامية ككتلة بشرية لها

---

(1) فاطر : 44/43.

روابطها الروحية وإطارها الجغرافي، وديناميتها السياسية والاجتماعية فيكون سؤاله من قبيل السؤال عن مصيره السياسي.

أم يكون العالم الاسلامي الذي يعنيه هو الأمة الآخذة بالاسلام عقيدة وشريعة، منظورا إلى علاقتها بالاسلام وعلاقة الاسلام بها. فيكون سؤاله من قبيل السؤال عن مصير الاسلام في مستقبل الأيام.

ومهما تكن طبيعة السؤال فإن العالم الاسلامي ليس دولة واحدة ولا شعبا واحدا، ولا وطنا واحدا. ولذلك فإجمال الرأي فيه على غير أساس من التحليل وتعمق خصوصيات الأوطان والشعوب فيه، وتوجهات الأنظمة السياسية القائمة، وتوقعات حركات القوى النامية فيه سيكون من قبيل التعميم الذي لن يكون له من معنى أو قيمة موضوعية.

وعلى أية حال فالعالم الاسلامي عالم كبير، لعله من بين قوى العالم الكبرى لأنه يمتد في المنطقة الوسطى من الكرة الأرضية على شكل حزام عريض ملتف حول هذه الكرة بحيث لا يقع فاصل بين شعوبه وأوطانه يحول دون عبور المسلم من غرب العالم الاسلامي إلى شرقه على امتداده لو افترضنا أن هذا العالم ألغى التأشيرة الجوازية بين أبنائه، وهذه مزية عظمى من مزايا الجغرافية الاسلامية.

وتمثل الكتلة البشرية المستوطنة في هذا الحزام الجغرافي الاسلامي زهاء المليار من المسلمين. وتمثل بذاتها وحدات جيو ـــ طبيعية هي وحدات المغرب العربي، وإفريقيا الغربية وإفريقيا الشرقية والشرق الأوسط وآسيا الوسطى وجنوبي شرقي آسيا.

وكل هذه الوحدات ملتحمة طبيعيا وجغرافيا وسلاليا في إطار جغرافي له مميزاته البشرية والاقتصادية واللغوية والحضارية.

وهذه هي الميزة الثانية العظمى التي حباه الله بها.

ولهذا العالم لغات رئيسية هي العربية والفارسية والأردية والبنغالية والكوشية والماليزية والتركية والباشتو ـــ الأفغانية.

وهذه التعددية اللغوية تجعل من الوحدات الاقليمية واقعا قائما. بغض النظر عن اللغات الاوربية المتغلغلة في إدارة أقطار العالم الاسلامي وثقافاته وتعامله الخارجي مع المنتظم الاسلامي أو المنتظم الدولي.

ومن هذه الناحية يبدو أن التواصل بين هذه الوحدات بشعوبها وأوطانها من خلال اصطناع اللغات الأجنبية أمرا لا مفر منه في الوقت الراهن.

ذلك أنه لا يتم التواصل بين الشعوب الاسلامية كشعوب ملتحمة روحيا وعقليا الا عبر لغات المستعمرين الذين ثبتوا الوجود اللغوي الاوربي في هذه الشعوب كالانجليزية والفرنسية والروسية والاسبانية.

وآية ذلك أنه لا يتم مؤتمر إسلامي جامع لهذه الشعوب من غير أن تكون اللغات الاوربية هي اللغات التي تعبر منها الأفكار من بعضهم إلى بعضهم الآخر.

وهذا واقع قائم لا يمكن تجاهله، ولا تجاهل مخاطره، برغم الاقرار بضرورة اصطناع اللغات الاوربية في تحقيق التفاعل الحضاري والثقافي العلمي بين العالم الاسلامي وغيره من دول العالم الكبرى.

ويندرج العالم الاسلامي ضمن الأقطار السائرة في طريق النمو كما اصطلح على تسميتها أو أقطار العالم الثالث.

وهذا الوصف يحدد طبيعة عدد من العناصر المكونة لحياته الاقتصادية والاجتماعية. منها ضعف متوسط الدخل القومي، واختلال الأمن الغذائي. وضيق مجال التصنيع إلى جانب التبعية الاقتصادية، والاعتماد في الفلاحة على الطريقة التقليدية، وشيوع الأمية وانخفاض مستوى التعليم، والاعتماد على الانتاج الخارجي في الحاجيات الضرورية. وهذا ما يفرض عليه التبعية الاقتصادية والارتهان بالانتاج الخارجي فضلا عن التخلف في التكنولوجيا، والاعتماد على الاستهلاك للمواد المستوردة اعتمادا كليا.

وهذه المعطيات تفرض عليه عددا من المواقف المتناقضة مع تطلعاته.

تلك المواقف التي غالبا ما تكون مرتهنة أو مرتبطة بالظرفية السياسية، مع العجز عن اتخاذ المواقف المصيرية الحاسمة لصالح أبنائه بحكم التبعية الاقتصادية والتكنولوجية، ولكنه عالم غني بمصادر الطاقة، والثروات الطبيعية التي تزخر بها أراضيه الشاسعة، وبمواقع أقطاره التي هي معبر استراتيجي بين الشرق والغرب والشمال والجنوب. ومن مميزات هذا العالم أنه عالم متفجر النمو الديمغرافي الأمر الذي ينظر إليه نظرة خاصة من جانب خصومه، بالدرجة الأولى. لأنهم يرون أنه في الوقت الذي تقل فيه نسبة المواليد، وتضعف في بعض الأقطار الأوربية إلى درجة تهدد بالانقراض أو التقلص المفزع للحجم السكاني، يرون أن العالم الاسلامي في اتساع ونمو مستمرين، برغم سياسة تحديد النسل والتخطيط العائلي التي أوحت بها السياسة الغربية للحكومات الوطنية بدعوى التوازن بين الأمن الغذائي والامكانات التربوية والتشغيلية وبين النمو الديمغرافي. فإذا علمنا أن هذا النمو الديمغرافي يوسع بنسبة متسارعة تزايد عدد المسلمين في العالم. علمنا سبب قلق خصوم الاسلام من هذا النمو.

فمثلا أصبحت نسبة المسلمين في الاتحاد السوفياتي تمثل 16،5 % (43 مليون مسلم على 262 مليون مجموع السكان) بعد أن كانت هذه النسبة سنة 1926 1،7 %.

وفي فلسطين المحتلة سترجح كفة الفلسطينيين سنة 2000 على كفة اليهود برغم كل مخططات التهجير والاستيطان واستقطاب يهود العالم. إذا نظرنا إلى وتيرة التزايد في الوسط الاسلامي.

ونفس الظاهرة نلاحظها في المجتمعات الاسلامية بشرقي جنوبي آسيا، وشبه القارة الهندية.

وهذه المعطيات تدل على حيوية العالم الاسلامي وعلى نموه المطرد وعلى تفوق عدد شبابه وفتيانه على عدد شيوخه وكهوله، كما هو الشأن في الدول الأوربية الكبرى. وبذلك يعد مستقبله بالقوة البشرية والفكرية التي

يرجح بها في ميدان الصراع مع قوة الغرب إذا ما أحسن توجيه هذه القوى البشرية واستثمرت في الانتاج والابداع والالتحام في كل معركة تخوضها.

* * *

نعم، قلت إن العالم الاسلامي ليس دولة واحدة، ولا وطنا واحدا، ولا شعبا واحدا. ولكنه برغم كل الفوارق الموجودة بين وحداته وجماعاته، فإن عناصر الوحدة بين أبنائه ووشائج القرابة بين شعوبه وأوطانه هي أكثر وأقوى من عناصر الافتراق والاختلاف. ولذلك فإنه على المسلمين قاطبة الا ينسوا أنهم أعظم مجموعة بشرية هيأت لها الأسباب الروحية والحضارية والتاريخية عناصر الوحدة والتضامن في عصر المجموعات والتكتلات التي تفتعلها بعض الشعوب على أساس اقتصادي أو إيديولوجي من غير أساس روحي.

وإذا كان المسلمون ينسون هذه الحقيقة فإن الأمم الكبرى ذات الاهداف التوسيعية لا تنسى هذه الحقيقة ولا تفتأ تخطط لتعويقها أو تمزيقها، وترتب على ذلك من السياسات ما نعلمه ومالا نعلمه. ذلك أن العالم الاسلامي كما ينظر إليه أعداؤه مجموعة إنسانية كبرى وكتلة من ورائها تاريخ وحضارة وعقيدة راسخة متجددة على الدوام، يحسب لها حسابها في السياسات الدولية. وهي تتحرك وتنمو وتتفاعل فيما بينها إقليميا وجهويا ودوليا، ولها قوتها البشرية والاقتصادية والسياسية. ومن هنا لا يفتأ خصوم هذا العالم يقلبون النظر في مستقبله في ضوء ما مجريات حاضره، وإن لم يفكر في ذلك ابناء هذا العالم بنفس الانشغال والتحليل.

وهذا يفرض علينا أن نفكر في مستقبل عالمنا كمسلمين. وأن نعتبر هذا التفكير إن كان جادا ومثمرا كفيلا بالتخطيط لاعداد أنفسنا لمفاجآته وتقلباته. لكن، هل يمكن أن نتحدث عن مستقبل حركته التاريخية في الغد القريب أو البعيد.؟

هناك عدة مناهج تحدد طبيعة النظر الى المجتمعات الانسانية تبعا

لعدد من المقولات أو الايديولوجيات الاجتماعية بين مادية ومثالية.

فبعض هذه المناهج يأخذ بالنظرية المادية الحتمية التي تدعي أن للمجتمع البشري قوانينه التي يتحرك وفقها، بناء على دراستها لنمط تطور المجتمع الاوربي وتطوره من نمط في الانتاج الاقتصادي ونمط مواز له في التوزيع الى نمط حتمي آخر، فإلى نمط ثالث. وأن كل نمط كان ينطوي على تناقض جدلي يفضي إلى زواله وحلول آخر هو نتيجة حتمية له، وهي (النمط العبودي) (فالنمط الاقطاعي) (فالنمط الرأسمالي) (فالنمط الاشتراكي).

هذا المنهج يفترض صيرورة التاريخ وفق هذه الجدلية المادية، ولذلك فهو يعتقد أن المستقبل موجود بأسبابه وعوامله في الحاضر القائم المتميز بنمطه الاقتصادي والسياسي. ولذلك لا يجد الآخذون بهذا المنهج حرجا أو ترددا في تخطيط مستقبل (عالمنا الاسلامي) في ضوء مقولة (الصراع الطبقي) وحتمية التغير وفق (النسخة الاصلية) للتاريخ الغربي، وكأن تاريخنا وتاريخ الشعوب كلها ليس سوى نتيجة (آلية اقتصادية) متحكمة.

وهذا المنهج وإن ادَّعى أصحابه ما ادَّعوا من (العلم) فهو فارغ من كل منهج علمي قائم على الاستقراء والتحليل، إلى حد أن التاريخ الانساني يكذب كل هاتيك المقولات التي يدعيها، وقد كذبها بالفعل.

وبعض تلك المناهج الاجتماعية وإن انطلقت من تعددية النمط الاجتماعي وعدم خضوع التاريخ لمسيرة واحدة بالنسبة لكل الشعوب الانسانية، فإنه أخذ بمقولة اعتبار التاريخ الغربي هو التاريخ العام للانسانية منذ تاريخ الرومان ومرورا بتاريخ أوربا الوسطوية إلى تاريخ أوربا الحديث، حيث أصبح التاريخ الانساني كله يتأثر بهذا التاريخ وينفعل بحضارته وأطواره وثوراته وإيديولوجياته. لا سبيل إلى فكاكه من ذلك. وكل المجتمعات الانسانية الأخرى ليست سوى تاريخ خصوصي حافظ على انغلاقه ما شاء له قدره ذلك. ثم وجد نفسه على عتبة العصور الحديثة

مضطرا للدخول في التاريخ الأوربي العام والاندماج في حركيته وديناميته والذوبان فيه.

وقد كان الاستعمار الاوربي، في ضوء هذه النظرية ضربة لازب، لأنه عمم المدنية الغربية، وأشاع الانتفاع بحضارتها واستثمار علومها في الطبيعة والمجتمع. فكل تاريخ لأي شعب أو أمة يجب أن يقاس إلى التاريخ الغربي، وأن يندرج في الحركة العامة إن عاجلا أو آجلا.

إن النظر إلى مستقبل العالم الاسلامي في ضوء النظرية الاجتماعية الرأسمالية، أو النظرية الاجتماعية الماركسية واضح المعالم متميز المقاصد.

ولا أرى في الأخذ بإحدى النظريتين سوى ضرب من الاستسلام لايديولوجية التوسع الاستعماري لاحدى القوتين الكبريين في العالم المعاصر. فكل منهما يسعى لصياغة (نظرية علمية) يقتنع بها أبناء شعوب العالم الثالث وكأن التبعية لها مصير حتمي لا فكاك منه.

فعلى أبناء العالم الاسلامي وطلائعه المثقفة أن تعي حق الوعي، ما تنطوي عليه هذه النظريات الاجتماعية الغربية من غزو فكري يراد منه ترويض أجيالنا على الرضوخ لحتمية الاستعمار وسيادة الرجل الاوربي وتفوقه وأهليته وحده للتحكم في التاريخ الانساني. لاسيما ونحن نرى آثار انتشار هذه المقولة سارية في كل مناهجنا العلمية والأدبية والثقافية.

إن النظريات الأوربية ترمي إلى صياغة (المشروع المستقبلي) لكل شعوب العالم الثالث وفق مصالحها. ولذلك نرفض هذين التصورين أو هذين المنهجين، ونحذر من الانخداع بهما، ونحن نرسم تصوراتنا عن المشروع المستقبلي للعالم الاسلامي.

وقد يسألني السائل عن مستقبل العالم الاسلامي : هل لك بديل منهجي يتصور صيرورة الحاضر إلى مستقبل وفق قوانين اجتماعية أو وفق منهج إسلامي ؟

فأقول إن الأمر يتطلب دراسة تاريخية علمية عن حركية التاريخ

الاسلامي في إطار دراسة الأنماط الاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الاسلامية لاستخلاص سنن تفاعلها مع المنهج الاسلامي، ومع العوامل الاجتماعية الأخرى، فإذا أمكننا حصر تلك السنن الاجتماعية أمكن تحديد المنهج البديل الذي يمكن النظر من خلاله إلى الصيرورة الاجتماعية في الاطار الاسلامي. وبالتالي يجب قيام علم اجتماع إسلامي يتحدث عن المستقبل من منظوره العلمي إلى الماضي والحاضر.

أي علم اجتماع يستخلص السنن أو الظواهر العامة التي ارتبطت بالتحولات الاجتماعية وعلاقتها بالعقيدة وبالشريعة، وبأنظمة الحكم، وبالتحديات التي واجهت الأمة الاسلامية عبر تاريخها الطويل، وكيف حددت العوامل المذكورة الاستجابة لتلك التحديات.

ولاشك في أنه سيكون من وراء البحث العلمي والاستقراء المتقصي لتلك التحديات والاستجابات تحقيق نتائج قد تمكننا من بناء معرفة دقيقة عن تاريخ الأمة الاسلامية في كل أحوال وحدتها وتجزئها، واتحادها وانقسامها، وازدهارها وضعفها.

نعم هناك دراسات وآراء مناهج عديدة قدمت في هذا السياق، لا يمكن إنكارها، ولا إنكار مزاياها، وأظن أن المقالة العابرة لا تستطيع الالمام بها. ولا تهمنا هنا بقدر ما يهمنا الانطلاق من معطيات واقع العالم الاسلامي لرسم مشروع رؤية موضوعية عن مستقبله.

ماذا نريد بمقولة العالم الاسلامي ؟

هل هي مقولة جغرافية واقتصادية وسياسية أم هي مقولة حضارية وتاريخية ؟

أم هي مقولة دينية تعني الاسلام قبل أن تعني المسلمين، وتعني حركة انتشاره واتساع رقعته في أرجاء العالم أو عكس ذلك ؟

فلنفترض أن تكون المقولة شاملة للمسلمين وللاسلام وللحركة التاريخية النامية بفعل العقيدة والآخذين بها على حد سواء.

فماذا وراء هذه الحركة التاريخية من أطوار يتوقعها المتوقعون في مستقبل الأيام ؟؟

لو أن هذا السؤال ألقي على باحث أو مفكر أو مؤرخ في أوائل القرن الماضي (القرن التاسع عشر) لما وسعه بأية حال من الأحوال أن يكون متفائلا، وأن يزعم غير كون الاسلام والمسلمين ينحدرون جميعا في هاوية لا قرار لها، ولا يعلم إلا الله مداها.

نعم، لو أن سائلا سأل عن مستقبل العالم الاسلامي في أوائل القرن الماضي (القرن التاسع عشر) لما وسَع المجيب عن سؤاله أن يتفاءل، أو أن يخطر بباله أن كل شيء في عالمنا الاسلامي في (بحر القرن الماضي) كان سيجري على غير ما يتوقعه المتوقعون.

لأن مفكر أول القرن الماضي يلتفت حواليه فماذا يرى ؟ يرى أن العالم الاسلامي انتهى إلى نهاية حركة الجزر في مجال القوة والاعتقاد الصحيح، والتنظيم الحضاري، لأنه تلقى ضربات القرون الماضية من أعدائه، فعانى من متاعب الفقر والمظالم والاستبداد من الحكام ومن العزلة، والتخلف ما لم تمتحن به أمة إلا انتهت إلى الزوال. وكما يقول أحد المفكرين : «فقد مضت القرون الأربعة بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر في منازلة الجيوش الصليبية، ولم تكد هذه الحروب تنتهي حتى خلفتها حروب «المسألة الشرقية» وهي التي وقفت فيها الدولة العثمانية ــ وكانت يومئذ دولة الخلافة ــ تناهض غارة بعد غارة من غارات الدول الأوربية التي تألبت عليها وأطلقت عليها إسم «الرجل المريض» لأنها... كانت تتنازع ميراثه وهو بقيد الحياة.

ولم تكد حروب المسألة الشرقية تنتهي بتنافس «الورثة» على بقية الميراث حتى أعقبتها حملات الشركات وأصحاب الديون ومعها حملات الاستعمار والتبشير».

«وقبل الحروب الصليبية وبعدها كان العالم الاسلامي عرضة لأهوال

الغارات من قبل آسيا الوسطى التي كانت ترسل الفوج من عشائر التتر والمغول بقيادة جنكيزخان وهولاكو وغازان وتيمورلنك وأتباعهم من القادة والأمراء وهم لا يفهمون معنى الغلبة إلا أنها قدرة على الفتك والتدمير، وأن أعظم المنتصرين من يقاس انتصاره بعدد من قتل من المحاربين وغير المحاربين، وعدد ما ضرب من المدن والقرى في الطريق.. ومنهم من كان يظهر الاسلام ويغير على ممالكه لأنها في زعمه تساس على خلاف شريعة الاسلام !».

ومن خلال ذلك جميعه كانت الدولة الاسلامية تتسع وتمتد حتى ينقطع ما بينها من الصلة، ويتعذر على القائمين بها أن يجمعوها إلى حكومة واحدة، وكان اتساع الآفاق يصحبه اختلاف المواقع واختلاف السكان واختلاف المصالح والأهواء، فلا تلبث أن تتمزق وتتفرق ثم تتعادى وتتعاون على البغي والعدوان.

«ضربات لم تصمد لمثلها دولة من الدول الجامعة أو الدول التي سميت بالامبراطورية في الزمن القديم»[2].

وعندما كان العالم الاسلامي في أوائل القرن الماضي وإلى حدود بداية القرن الحالي واقعا في الاستعمار مطوقا بجحافل جيوشه خاضعا لسياسات التوسع الاوربي، ماذا كان بوسع المفكر الدارس أن يقول عن المستقبل القريب بالنسبة لهذا العالم في النصف الثاني من القرن الحالي.. ؟

لم يكن بوسعه أن يكون متفائلا إلى الحد الذي يتنكر فيه لمجريات الأحداث، أي لم يكن بوسعه أن يتصور أن العالم الاسلامي سيعرف أطوارا بالغة الخطورة من الصراع مع القوى الأمبريالية الغربية، رغم الاقرار بتفوقها العسكري والحضاري والاقتصادي والتكنولوجي، ثم لم يكن

---

(2) العقاد : الاسلام في القرن العشرين. الفصل الأول.

ليتصور أن العالم الاسلامي سيستقل عن التبعية لها بجهاد أبنائه وأنه سيعرف الكثير مما عرفه من حركات التحرير والاصلاح الدينية ما عرفه العالم الاسلامي على مدى النصف الأخير من هذا القرن. ولم يكن ليستطيع أن يقدر أن دول الاسلام على امتداد افريقيا وآسيا ستبلغ أكثر من أربعين دولة، وأن تعداد سكانه سيبلغون المليار نسمة، وأن يصبح العالم الاسلامي من القوة بالقدر الذي يرهب أعداءه بحيث يرصد له الغرب كل إمكاناته في الدراسة والبحث، ومايزال يستفرغ كل الجهد في الايقاع به ووضع الدسائس لشله عن حركته النامية وإيقاف انتشار الاسلام. حتى في داخل الدول المعروفة بالحكم المذهبي المطلق.

غير أن الافراط في الثقة بالتحرك الاسلامي في العهد الحاضر هو نظير الافراط في الثقة التي كانت لدى المسلمين في العهد القديم عقب الحروب الصليبية، تلك الثقة التي جعلتهم ينظرون إلى العالم المسيحي بعين التحقير والتهوين من شأنه، قياسا على التفريق بين عقيدتهم الصحيحة وعقائده المتهافتة، أو قياسا على الفرق بين تقدمهم يومئذ وتخلف الاوربيين يومئذ. ومثل هذا القياس في الحكم على الآخرين، مع الافراط في الثقة بالذات مما يضر الأمم في بعض أحوالها أكثر مما ينفعها، فحماسها وعصبيتها لنفسها مع الجهل بالاعداء هو أخطر على مصيرها من كل هجوم أو غزو.

وهكذا نلاحظ أن النظر إلى مستقبل العالم الاسلامي بعين الثقة، إن لم يكن مبنيا على التخطيط للسياسة الكفيلة بسد كل خلة ورأب كل صدع، ولمّ كل شتات، وتوحيد كل متفرق، وتوظيف كل طاقة، واستثمار كل رصيد بشري أو طبيعي وجعل كل ذلك ملتحما بالمنهج الاسلامي سياسيا واقتصاديا وحضاريا مع جعل وتيرة الحركة الاسلامية مناسبة طردا لتحرك السياسات المناوئة، فإن النظر إلى المستقبل بعين الثقة خارج هذه الشروط ضرب من التمني الكاذب والوهم الخادع.

نعم لقد عرف العالم الاسلامي منذ بداية انبعاثه إلى اليوم ثلاث مراحل أساسية في تاريخه الحديث :

1) مرحلة الصدمة التي تمثلت في الاحتلال الأوربي لبلاد المسلمين مشرقا ومغربا، وهي الصدمة التي قوضت كل البنيات التقليدية، وفرضت هيكلا سياسياً جديدا يلائم سياسة المستعمر في الاستغلال ومحو الهوية الوطنية للبلاد التي احتلها.

2) مرحلة النضال السياسي والجهاد التحرري في سبيل استعادة الاستقلال الوطني ودعم الأصالة والهوية الاسلامية.

3) تحقيق الاستقلال وإقامة النظم السياسية والوطنية التي تعمل على توطيد ذلك الاستقلال وبناء الدول الاسلامية الحديثة بناء قويا يستوحي كل نظمه من المنهج الغربي إدارة وسياسة واقتصادا وتنظيما.

هذه المرحلة الأخيرة تعتبر من أخطر المراحل التاريخية، لأنها انطلقت من منظور (علماني) في معظم البلاد الاسلامية. وان لم تعلن ذلك، لأن معظم الأحزاب والقوى السياسية التي أمسكت بزمام الادارة والسياسة للبلاد الاسلامية عقب الاستقلال كانت (علمانية) في تفكيرها ومناهجها، وإن ظلت على ولائها للعقيدة الاسلامية كشعار أو كعاطفة. لذلك فإن التخطيط البعيد لبناء مستقبل العالم الاسلامي على النحو الذي نرجوه من التضامن والوحدة والقدرة على اتخاذ القرار وصيانة العقيدة ونشر مبادئها والعدالة الاجتماعية وصيانة الكرامة الانسانية وإقرار شريعة الله في الأرض، إن التخطيط لمستقبل يستظل بهذه القيم ويرعاها ويلتزم بها عليه الا ينسى شروط البناء التي تم بها بناء الأمة الاسلامية في فجر تاريخها.

هذه هي الخطوة المنهجية الثانية في طريق (المشروع الاسلامي المستقبلي) أما الخطوة الأولى فهي مكافحة (المشروع الغربي المستقبلي للاسلام) وفضح نواياه، وهو المشروع الذي يكرس التجزئة ويعمق الغزو الثقافي الغربي. ويباعد بين أقطار الاسلام بشتى الدسائس وخلق الصراعات الاقليمية.

لقد أدرك الاستعمار داخل البلاد الاسلامية وأمام المقاومة الصامدة والجهاد الباسل الذي لقيه — وهو يفرض هيمنته على أقطارها — أن دعائم وجوده لن تستمر بغير خلق تفكك داخلي يشل حركة المقاومة للاستعمار الغربي وللفكر الغربي وللمصالح الغربية. وهذا التفكك يمكن أن يتحقق على مستويين : **مستوى التجزئة السلالية والعنصرية والطبقية** داخل المجتمعات الاسلامية نفسها. **ومستوى التجزئة الفكرية والثقافية** بخلق أجيال متصارعة داخل الوطن الواحد كل منها ينتمي لثقافة أو إلى ايديولوجية هي حرب على الأخرى.

وفي ضوء هذه السياسة المخربة والمفككة للبلاد الاسلامية تم رسم حدود سياسية بين الأقطار المستعمرة، وإذكاء نزعات قومية ضيقة، ونشر الدعوة إلى لهجات محلية، وإلى الثقافات الاثنولوجية القديمة، وإلى القضاء على كل المؤسسات الاسلامية التي من شأنها أن تتعارض مع هذه الاتجاهات، وغير خاف أن زرع الكيان الاسرائيلي في فلسطين كان بمثابة العقدة الأساسية في الحبل الممدود والملغوم ابتداء من غربي العالم الاسلامي إلى شرقيه، حيث نرى النقط الساخنة للخلافات الاقليمية في عالمنا الاسلامي لا تخمد إحداها إلا لتنفجر أخرى.

إن فرض التجزئة وتلغيم البلاد الاسلامية بالخلافات الحدودية والعرقية والقومية يحقق للمستعمر أكثر من هدف. فبالاضافة إلى الأهداف السابقة هناك هدف أخطر منها وهو خلق حالة عجز مقيم عن التفرغ للمشكلات الاجتماعية والتربوية والانمائية، بجعل الدول الاسلامية مفتقرة باستمرار إلى التسلح وإلى التبعية العسكرية والاقتصادية بحكم اعتمادها على التسلح. وبحكم الحاجة إلى تقوية جهازها الدفاعي الذي يتطلب باستمرار المزيد من التجهيز والتعبئة فتظل هذه البلاد في وضع المستجدي للقوى الكبرى لتمكنها من السلاح الذي تستخدمه ضد نفسها، في معارك مفتعلة بين بلد إسلامي وآخر.

إن التخلص من التجزئة إذن ومن الفكر التجزيئي، ومن التبعية الثقافية للغرب، ومن الفكر التغريبي وذلك بإحلال مناهج بديلة وجذرية للوحدة الاسلامية، وللثقافة الاسلامية مع اصطناع العلوم والتكنولوجيات ما استطعنا لذلك سبيلا من أجل تحقيق اكتفائنا الذاتي في كل مطلب من مطالب حياتنا، هي شروط (المشروع المستقبلي لعالم الاسلام) الذي نرجوه وندعو إليه.

الفهرس

في العقيدة والمنهج

في الثقافة والحضارة

في السياسة والاجتماع

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء
الإيداع القانوني رقم : 1989/879

هذا الكتاب

نحو مقاومة الفكر (العلماني) الذي يعزل الدين عن الواقع العلمي والسياسي والاقتصادي، وهو أمر يتنافى مع طبيعة الإسلام الذي يتغلغل في كل أنحاء الحياة الإنسانية، ليجعل منها منظومَة متسقة متوازية هادفة، جديرة بإسعاد الإنسان وتحريره من الخوف والسلطة الجائرة والاستغلال الطبقي والإرهاب الايديولوجي.

من أجل ذلك كنت أتجه في كثير من المحاضرات التي أُدْعى لإلقائها حول (الفكر الإسلامي) في مناسبات متعددة وأمام جماهير المثقفين من شبابنا إلى إبراز الإسلام كمنهج للحياة، شامل لكل أبعاد هذه الحياة السياسي منها والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. مُلِحا على أن أغير بهذا الأسلوب مفهوم الدين من منظوره الغربي المنحرف الذي يمثل مرحلة سوداء في تاريخ الغرب بما مارسته الكنيسة من اضطهاد وقمع للفكر وتشويه لعقيدة التوحيد، إلى مفهوم سليم من منظور الإسلام.

المؤلف